NICOLAS BERDIAEV

# ESPRIT ET LIBERTÉ

## Essai de Philosophie Chrétienne

---

TRADUIT DU RUSSE
PAR I. P. ET H. M.

1933

# Table des matières

Chapitre I Esprit et Nature [1]

Chapitre II Symbole, Mythe et Dogme [47]

Chapitre II La Révélation, la Foi [79]

Chapitre IV La liberté de l'esprit [107]

Chapitre V Le Mal et la Rédemption [145]

Chapitre VI Dieu, l'homme et le Dieu-Homme [173]

Chapitre VII La Mystique et la voie spirituelle [219]

Chapitre VIII La Théosophie et la Gnose [247]

Chapitre IX Le développement spirituel et le problème eschatologique [279]

Chapitre X L'Église et le monde [303]

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre I

## ESPRIT ET NATURE

Nous avons perdu toute confiance dans la possibilité et dans la fécondité d'une métaphysique abstraite. La métaphysique abstraite était fondée sur la substantification des phénomènes de la vie psychique de l'homme, des phénomènes du monde matériel, ou bien encore des catégories de la pensée, c'est-à-dire, du monde des idées. C'est ainsi que s'obtinrent le spiritualisme, le matérialisme, l'idéalisme. Mais l'être concret, l'être en tant que vie, a toujours échappé à ces enseignements métaphysiques. Les parties abstraites de la réalité ou les idées abstraites du sujet connaissant étaient prises pour l'essence de la réalité, pour sa plénitude. L'abstraction et la substantification créaient une métaphysique, aussi bien spiritualiste que matérialiste. On objectivait la vie comme la nature matérielle ou spirituelle. Et la catégorie essentielle de la connaissance de cette nature métaphysique était la catégorie de la substance. L'être est une substance objective, spirituelle ou matérielle. Dieu est conçu comme la substance, l'objet, la nature. L'idée aussi est une substance. La métaphysique, dans toutes ses tendances dominantes, était naturaliste et substantialiste. Elle comprenait la réalité par analogie avec celle des objets matériels. Dieu et l'esprit sont une réalité du même ordre que le monde matériel. À la métaphysique naturaliste s'est opposé le phénoménisme qui reconnaissait

l'existence du phénomène, mais non celle du noumène, qui niait la possibilité de connaître la vie originelle.

L'idéalisme allemand du XIX^e siècle joua un rôle prépondérant dans la libération de toute métaphysique [26] naturaliste et marqua un progrès dans la connaissance de l'esprit. Mais l'idéalisme de Hegel érigea en réalités substantielles les catégories de la pensée, et, malgré ses prétentions, n'atteignit pas le concret dans l'esprit. La métaphysique panlogiste est aussi éloignée du concret de l'esprit que la métaphysique naturaliste. La substantification du sujet pensant n'atteint pas davantage le but que ne le fait la substantification de l'objet pensé ; l'essence de la vie fait défaut, aussi bien lorsque l'on érige en absolu le concept du sujet que lorsqu'on érige en absolu la nature de l'objet. Mais la métaphysique de l'idéalisme allemand est plus dynamique que la métaphysique naturaliste de la philosophie pré-kantienne. Elle doit à cela son succès incontestable. Ce dynamisme a ses racines dans la libération de toute conception statique et substantialiste de la nature matérielle, spirituelle ou divine. L'idéalisme allemand, malgré tous les défauts de son monophysisme et de son abstraction, a posé le problème de la philosophie de l'esprit et de la vie spirituelle ; il lui a, en quelque sorte, aplani la voie. Il comprit cette vérité : que l'être est action et non substance, mouvement et non immobilité, vie et non chose. La métaphysique naturaliste, qui a pris les formes les plus diverses, enseignait l'oppression de « l'esprit » par la « nature », et elle a certainement influé puissamment sur la conscience religieuse et sur les systèmes de théologie.

Les systèmes théologiques portent en eux l'empreinte fatale de la métaphysique objective et naturaliste : ils témoignent du réalisme naïf inhérent à la conception naturaliste du monde, selon laquelle Dieu est objet, réalité objective, au même titre que toutes les autres réalités de la nature. Ainsi Dieu est connu dans les catégories de la nature et non dans celles de l'esprit ; la réalité de Dieu apparaît par trop semblable à celle des substances matérielles. Mais Dieu est esprit et l'esprit est activité. L'esprit est liberté. La nature de l'esprit est l'opposé de la passivité et de la nécessité ; c'est pour cette raison que l'esprit ne peut être substance. La conception aristotélique de Dieu, comme acte pur, prive justement Dieu d'une vie intérieure active, et le transforme en un objet figé. Il n'y a plus de puissance en Dieu, c'est-à-dire plus de source de mouvement et de vie. Et le thomisme a beau [27] affirmer la diffé-

rence entre le « naturel » et le « surnaturel », il se trouve sous l'empire de la métaphysique naturaliste de la divinité. Le « surnaturel » est aussi le « naturel », un naturel qui est seulement situé plus haut et possède une plus grande étendue. Le mot « sur-naturel » se compose de deux termes qui n'impliquent en eux-mêmes rien de positif.

En vain les philosophes s'efforcent-ils de suggérer qu'une philosophie absolument autonome, indépendante de toute vie religieuse, de tout lien la rattachant à la « vie » est possible. Il y a là un orgueil qui subit nécessairement un châtiment immanent. En s'affranchissant de sa soumission à la religion, la philosophie subit, en esclave, le joug de la science. Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais de philosophie absolument autonome, s'élevant au-dessus de la « vie ». La philosophie est fonction de la vie qui prend conscience d'elle-même, elle est son illumination ; elle accomplit sa tâche dans la vie et pour la vie, elle dépend toujours de ce qui s'accomplit dans la profondeur de cette vie. La philosophie a beau dissimuler sa nature, elle est toujours positivement ou négativement religieuse. La philosophie grecque, considérée comme le modèle le plus pur de la philosophie autonome, fut religieuse par ses sources et son pathos, et refléta la conception religieuse des Grecs. La philosophie des Ioniens ne peut être comprise que si on la relie aux sentiments religieux qu'avait l'ancien Grec pour la nature. La philosophie de Platon ne peut être déchiffrée qu'à la lumière de l'Orphisme et de ses mystères où l'on recherchait l'affranchissement du mal et de la mort. La philosophie de Plotin et des néoplatoniciens s'affirme consciemment religieuse. L'idéalisme allemand est lié au protestantisme et à une certaine époque du développement intérieur du christianisme. Kant et Hegel ne purent se placer en marge du christianisme, malgré l'écart considérable entre leur conscience et la conscience de l'Église. La philosophie rationaliste du XVIII^e^ siècle, ainsi que la philosophie positiviste et matérialiste du XIX^e^ siècle, négativement religieuses par leur pathos, reflètent la lutte contre Dieu, contre la foi chrétienne, et il n'y a aucune autonomie, aucune pureté ni abnégation dans ces mouvements philosophiques. Le rationalisme, le criticisme, l'empirisme, mènent une lutte religieuse, mais ils ne se [28] délivrent pas des liens les rattachant à la vie. L'athéisme est tout autant un état de la vie et une lutte religieuse, que la foi. Presque toute la science objective consacrée à la critique biblique et aux recherches historiques sur les origines du christianisme mena une lutte religieuse ;

elle était mue par un pathos négativement religieux. Cette science ne s'éleva jamais jusqu'à la connaissance pure et entièrement détachée. L'incrédulité est une prémisse de la vie dans la même mesure que la foi. Le positivisme a toujours eu sa foi qui le guidait sur les voies de la connaissance. La philosophie est l'esprit prenant conscience de lui-même, et elle ne peut être indépendante de telle ou telle aspiration spirituelle. Elle est déterminée par la structure de l'esprit, par sa qualité, par son aspiration vers le monde supérieur ou inférieur, par le fait que cet esprit est enveloppé ou épanoui. On peut en conclure que la philosophie est déterminée par la vie, parce que l'esprit est vie, parce que la connaissance que l'esprit a de lui-même, c'est la connaissance que la vie a d'elle-même.

L'orientation de l'esprit détermine la structure de la conscience, qui, elle, détermine à son tour la connaissance. La connaissance est la vie spirituelle, l'activité de l'esprit. Le fait que la philosophie dépend de la vie ne justifie pas le moins du monde le relativisme. Dans l'esprit même, dans la vie même, se révèlent des qualités, d'où jaillit la lumière de la connaissance. Les qualités de l'esprit ont une nature non relative. La connaissance est dynamique, elle a sa destinée, son histoire spirituelle, ses époques, ses étapes de développement. Ce que nous appelons métaphysique ou théologie naturaliste est l'expression de l'orientation de l'esprit, le reflet de la conception religieuse du monde, elle est une des époques intérieures dans la destinée de la connaissance. On ne peut considérer la métaphysique et la théologie naturaliste simplement comme une erreur. Elles constituaient un stade indispensable dans la destinée de la connaissance, dans celle de la vie religieuse. C'est par cette voie que l'homme s'acheminait vers la lumière. On ne découvrit pas tout d'abord que l'esprit est un devenir créateur. On imaginait l'esprit comme étant achevé, c'est-à-dire, substantiel. La métaphysique naturaliste avec ses substances et ses objets figés, reflète relativement [29] bien certains aspects de l'être, vus avec une orientation particulière de l'esprit et une certaine structure de conscience. Elle indique la voie et ne peut prétendre exprimer l'absolue et dernière vérité de l'être. Le procédé de substantification des métaphysiques et des théologiens, le fait d'objectiver et d'ériger en absolus certains moments du développement spirituel et certains aspects de la vie spirituelle, ne peut donner la signification parfaite à laquelle prétendent les dogmes de la foi. Ceux-ci ne sont ni une métaphysique,

ni une théologie, mais des faits d'expérience spirituelle et de vie spirituelle.

Un autre état, une nouvelle orientation spirituelle devient possible, un nouveau moment commence, lorsque la métaphysique et la théologie naturalistes, avec leurs substances figées, n'expriment plus la vérité de la vie, lorsque l'esprit prend conscience de lui-même d'une façon différente et s'ouvre à autre chose, lorsqu'il tend à se libérer de l'oppression de la nature substantielle, du joug de l'objectivité qu'il lui avait lui-même conférée. La foi, les dogmes de la religion, ne peuvent perdre de ce fait leur signification absolue, mais on les voit sous un autre jour, ils se dévoilent à une autre profondeur. La religion ne peut dépendre de la philosophie, et la philosophie ne peut limiter et changer la religion à sa façon. L'erreur du « modernisme » consiste à vouloir subordonner la religion à la raison et à la connaissance contemporaine. En réalité, il est question ici de toute autre chose. La religion a toujours eu sa philosophie, sa métaphysique religieuse ; celle-ci n'exprimait qu'une époque du développement spirituel de l'homme, et non pas une vérité religieuse absolue et définitive. Sur cette voie spirituelle, dans la vie originelle même, peuvent survenir des modifications qui exigeront un autre symbolisme dans la connaissance, une autre structure de conscience. Ce n'est pas la philosophie qui apportera des changements dans la religion, mais dans la vie originelle, certains événements peuvent exiger que les phases naturalistes et objectives des mystères de la vie religieuse soient dépassées. Au cours de toute l'histoire du christianisme, il y eut des hommes qui dominèrent la métaphysique naturaliste et la théologie, et pour lesquels les mystères du christianisme se dévoilèrent différemment. S'élever au-dessus de la métaphysique [30] naturaliste et de la théologie, vaincre cette conception statique de la vie religieuse, qui ne voit en elle que substances et objets, c'est comprendre ce que sont l'esprit, la vie spirituelle, et en quoi l'esprit se distingue de la nature. Une métaphysique abstraite ne peut exister, mais une philosophie ou une phénoménologie de la vie spirituelle est possible.

# II

Ce n'est pas la distinction entre l'esprit et la matière, entre le psychique et le physique, qui apparaît comme l'opposition fondamentale et ultime. C'est sur cette opposition que se sont élaborées les métaphysiques spiritualiste et matérialiste, toutes deux naturalistes. On établit, dans la « nature », une distinction entre le psychique et le physique et l'on identifie l'esprit à l'âme. La métaphysique religieuse et la théologie vont encore plus loin en établissant une opposition entre le Créateur et la création, entre la grâce et la nature. Mais dans cette opposition, dont le sens pragmatique est profond, on naturalise et on objective la création, par conséquent on naturalise et on objective le Créateur. Dans le monde naturel créé, il ne se trouve plus d'esprit, le monde est entièrement naturalisé et dépourvu de toute profondeur. La profondeur n'existe que dans le Créateur, qui lui est opposé, l'esprit n'est plus que dans l'action de la grâce divine, et on peut en déduire que seul l'Esprit Divin existe. On envisage l'homme sous l'angle du naturalisme, on lui accorde l'âme, mais on lui retranche l'esprit. L'homme est exclusivement un être naturel ; ce n'est que par l'action de la grâce qu'il devient un être spirituel. La théologie chrétienne a généralement affirmé que l'homme est constitué d'une âme et d'un corps et que l'esprit n'est que la résultante, en eux, de l'action du Saint-Esprit. Saint Thomas d'Aquin a exprimé dans son système, d'une manière classique et nette, l'antithèse entre le « naturel » et le « surnaturel ». Le thomisme naturalise définitivement l'être du monde créé, l'être de l'homme, et réduit la philosophie à une connaissance [31] naturelle du naturel [3]. Dans cette conception de la créature naturelle, il y a une vérité relative aux voies suivies par l'homme, la vérité d'une expérience authentique. Toutefois, la métaphysique religieuse et la théologie, qui prétendent exprimer la vérité dernière et définitive de l'être, sont une métaphysique et une théologie naturalistes. Non seulement la « nature », mais la « grâce » est naturalisée, parce qu'on l'ob-

[3] Voir les livres des thomistes français contemporains : *Réflexions sur l'intelligence*, de Jacques Maritain ; *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, de Garrigou-Lagrange et *le Thomisme* du meilleur historien de la philosophie médiévale : E. Gilson.

jective, parce qu'on la situe au « dehors » et non « dans la profondeur ».

L'antithèse entre l'ESPRIT et la NATURE doit être considérée comme primordiale [4]. Cette antithèse ne signifie pas qu'une métaphysique dualiste quelconque soit établie. L'opposition s'affirme dans une sphère qui n'est pas celle de l'être objectivé, c'est-à-dire naturalisé. L'esprit n'est pas la réalité et l'être, au sens où la nature est reconnue réalité et être. C'est précisément la faute que commet la théologie naturaliste : le dualisme extrême du Créateur et de la création, du surnaturel et du naturel s'y allie avec un monisme extrême dans la compréhension de la réalité et de ce qui constitue l'être. Le surnaturel se trouve sur la même ligne ascendante que le naturel, il est aussi le naturel, mais porté à un degré plus élevé, à une hauteur incommensurable. L'antinomie existant entre l'esprit et la nature ne nous donne pas une métaphysique dualiste de l'être, mais elle introduit une distinction dans la compréhension de la réalité même. C'est avant tout l'antithèse entre la vie et la chose, entre la liberté et la nécessité, entre le mouvement créateur et la soumission passive aux impulsions extérieures. Le premier point et le plus élémentaire qu'il faut établir pour connaître l'esprit, c'est la distinction de principe entre « l'esprit » et « l'âme ». L'âme appartient à la nature, sa réalité est une réalité d'ordre naturel, elle n'est pas moins naturelle que le corps. L'âme est une autre entité que le corps, que la matière [5] [32]. Mais l'esprit ne peut être opposé au corps et à la matière comme une réalité du même ordre que celle du corps et du monde matériel. C'est du dedans, de la profondeur que l'esprit absorbe en lui le corps et la matière, ainsi que l'âme, mais l'esprit appartient à une autre réalité, à un plan différent. La nature n'est pas reniée, mais illuminée en l'esprit. L'esprit s'unit intérieure-

---

4 On peut trouver, en ce qui concerne la distinction entre l'esprit et la nature, des idées fort intéressantes chez le philosophe italien Gentile, voir son livre *L'Esprit acte pur*. Mais on sent trop en lui l'influence de l'idéalisme de Fichte.

5 E. Röde, dans ses recherches remarquables, analyse comment l'antique conscience grecque en vint à idée de l'âme et de l'immortalité. On ne considérait pas que l'immortalité de l'âme appartienne naturellement à l'homme ; seuls les dieux, les héros, les démons en jouissaient. Ce n'est que plus tard que l'âme fut reconnue partie intégrante de l'homme. Mais, même dans la conscience chrétienne, on ne reconnut l'esprit qu'à Dieu. Seuls les mystiques voient l'esprit dans l'homme. Dans le romantisme, l'esprit est incarcéré dans l'âme. Voir E. Röde : *Psyche*.

ment à l'âme et la transfigure. La distinction entre l'esprit et l'âme n'implique pas la séparation du spirituel et du psychique. Mais tout psychologisme, en philosophie, n'est qu'une forme de naturalisme. Le spiritualisme n'est pas encore la philosophie de l'esprit, il est une métaphysique naturaliste, qui tend à voir la substance de l'être dans le psychique, dans les phénomènes objectivés de l'âme.

La distinction entre le spirituel et le psychique est très ancienne. Platon la connaissait déjà. L'apôtre Paul l'a exprimée avec un profond pathos religieux. « L'homme animal ne comprend point les choses qui sont de l'Esprit de Dieu, car elles lui paraissent une folie ; et il ne les peut entendre, parce que c'est spirituellement qu'on en juge. Mais l'homme spirituel juge de toutes choses, et personne ne peut juger de lui. » « Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. » Les catégories du « spirituel » et du « psychique » sont des catégories religieuses et non métaphysiques. Les gnostiques ont fait ressortir la différence entre le spirituel et le psychique et en ont abusé. Hegel avait conscience de cette différence, et il considérait la connaissance de l'esprit comme la connaissance la plus concrète. La distinction entre le spirituel et le psychique est propre à toute mystique. Tous les mystiques ont enseigné l'homme spirituel, l'expérience et la voie spirituelles. Le spirituel, pour eux, n'était jamais une catégorie métaphysique abstraite, il était la vie authentique. La confusion du spirituel et du psychique [33] dans les catégories de l'être métaphysique objectivé, fut une des sources du faux naturalisme et du faux spiritualisme. L'esprit n'est pas une substance, n'est pas une réalité objective, au même titre que les autres. L'esprit est la vie, l'expérience, la destinée. Une métaphysique rationnelle de l'esprit est impossible. La VIE ne se dévoile que dans l'expérience. L'esprit est vie et non objet et, par conséquent, il ne peut être connu que dans une expérience concrète, dans une expérience de vie spirituelle, dans l'accomplissement de la destinée. Dans la connaissance de l'esprit, le sujet et l'objet ne s'opposent pas l'un à l'autre. L'esprit connaissant est en même temps l'esprit connu. La vie spirituelle n'est pas l'objet de la connaissance, elle est la connaissance même de la vie spirituelle. La vie ne s'ouvre qu'à la vie. La connaissance de la vie est la vie même. La vie de l'esprit ne s'oppose pas à la connaissance comme une chose objective, semblable à la nature. Dans la vie de l'esprit et dans sa connaissance, tout se

passe au dedans, dans la profondeur. Tout ce qui s'accomplit dans le monde spirituel, s'accomplit en moi.

## III

La vie spirituelle est la vie la plus réelle. L'esprit et le monde naturel sont dissemblables, et extérieurement ils ne se rencontrent pas et n'ont aucune action réciproque. Ce n'est qu'à une profondeur ineffable que l'esprit absorbe en lui le monde et l'illumine d'une clarté différente. La vie spirituelle n'est pas une réalité objective, mais elle est encore moins une réalité subjective. Les compréhensions objective et subjective de l'esprit sont également erronées. La question de la réalité se pose habituellement, dans le monde naturel, comme une question de rapport, de juste réflexion de l'objet dans le sujet. Y a-t-il une réalité en elle-même et par elle-même qui corresponde au monde conçu et connu par nous ? L'être physique ou psychique existe-t-il effectivement ? Quand on considère Dieu d'un point de vue naturaliste, la question de la réalité [34] de Dieu se pose aussi. A l'idée que nous avons de Dieu correspond-il une existence réelle de Dieu ? La preuve ontologique de l'existence de Dieu tend à déduire la réalité divine de l'idée de Dieu, de l'idée de l'Etre Parfait. En définitive, toutes les preuves de l'existence de Dieu ont un caractère naturaliste et conçoivent Dieu comme une réalité objective, semblable à celle du monde naturel. De même tous les arguments invoqués contre l'existence de Dieu sont naturalistes et naïvement réalistes. Le réalisme naïf consiste justement à transférer au monde spirituel et divin la qualité de réalité du monde naturel ; les arguments de l'incrédulité, de la négation de Dieu et du monde spirituel, ont toujours été liés à ce naïf réalisme naturaliste.

L'idée de Dieu existe, le sentiment de Dieu existe ; mais existe-t-il une réalité correspondant à cette idée, à ce sentiment ? Voilà la question psychique, qui tourmente tant d'hommes et de philosophes, et c'est autour de cette question que se déchaînent les discussions et la lutte, entre ceux qui cherchent à prouver l'existence de Dieu, et ceux qui la réfutent. Mais la réalité du monde spirituel et la réalité divine ne correspondent à aucune réalité de nos sentiments psychiques et de nos

pensées. La réalité du monde spirituel, la réalité de Dieu existe, non par rapport ou par comparaison, mais bien en elle-même, comme une réalité d'une qualité différente, infiniment plus grande que les sentiments et les pensées du monde psychique, que les phénomènes du monde naturel. Ce n'est que dans l'expérience de l'âme et dans la pensée qui s'y rattache, que se pose la question concernant le rapport des réalités, que l'on peut chercher des preuves de l'existence divine et de la vie spirituelle. Dans l'expérience spirituelle une semblable question ne se pose pas ; car l'expérience spirituelle est la vie spirituelle même, la réalité de l'esprit, la réalité du divin. LES RÉALITÉS SPIRITUELLES SONT RÉVÉLÉES DANS LA VIE SPIRITUELLE ET, PAR CONSÉQUENT, IL NE PEUT ÊTRE ÉMIS DE DOUTE SUR LE RAPPORT EXISTANT ENTRE LES RÉALITÉS ET LES RÉVÉLATIONS DE LA VIE SPIRITUELLE. DANS LE MONDE SPIRITUEL, LES RÉALITÉS OBJECTIVES NE CORRESPONDENT PAS À L'EXPÉRIENCE, MAIS L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE EST ELLE-MÊME UNE RÉALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR. LA VIE SPIRITUELLE N'EST PAS LE REFLET D'UNE [35] RÉALITÉ QUELCONQUE, ELLE EST LA RÉALITÉ MÊME. Il est impossible de se demander s'il existe une réalité qui corresponde à l'expérience des grands saints, à celle des mystiques, à celle des hommes de vie spirituelle supérieure, car c'est là une question psychique, naturaliste, naïvement réaliste et non spirituelle. L'expérience spirituelle des saints, des mystiques, des hommes d'une spiritualité supérieure est la réalité même, l'apparition et la manifestation de l'Esprit et de Dieu. L'esprit existe, la vie spirituelle apparaît et se manifeste. C'est un fait primordial ; il est constaté, mais ne peut être prouvé. L'expérience spirituelle est la plus grande réalité dans la vie de l'humanité. Le divin se montre en elle, mais ne se démontre pas. Dieu et la divinité, l'esprit et le spirituel nous sont donnés dans la vie, dans l'expérience, ils se manifestent, mais ne peuvent se justifier par la réflexion.

La méditation qui consiste à se demander si la réalité de l'expérience mystique n'est pas une illusion et une auto-suggestion, est une réflexion de l'âme, détachée de l'esprit, de l'expérience spirituelle, elle est l'impuissance de la pensée s'opposant à la vie même. Pour celui qui possède une vie, une expérience spirituelle, la question de leur réalité ne se pose pas ; pour lui, la réalité ne signifie pas la correspon-

dance, l'« extrincésisme », l'objectivité extérieure. Rien ne correspond à ma vie spirituelle, elle existe par elle-même. Ma vie spirituelle est limitée, mais il existe une vie spirituelle infinie, et cette vie infinie n'est pas pour elle une réalité extérieure. Rien dans le monde ne peut me prouver que ma vie spirituelle n'existe pas. Peut-être le monde n'existe-t-il pas, mais ma vie spirituelle, mon expérience du divin existe, elle est la manifestation de la réalité du divin, elle est incontestable.

L'élévation de l'esprit, son intensité, son ardeur existent, elles sont la réalité même de l'esprit, la manifestation du monde spirituel. Ceux qui affirment que cette élévation, cette intensité, cette ardeur sont une illusion et une autosuggestion, prouvent tout simplement qu'ils en ignorent l'existence. Mais l'absence de vie spirituelle ne peut être une preuve de son inexistence, une preuve que l'élévation est une illusion. L'Eros divin en moi est la réalité du divin même. L'expérience du divin n'exige pas que l'on prouve sa réalité, il est lui-même réalité. Dans le monde spirituel, [36] la réalité n'est pas déterminée par une donnée extérieure, elle résulte de l'orientation et de l'intensité de la vie spirituelle même. La découverte de la réalité dépend de l'activité de l'esprit, de son intensité, de son ardeur. On ne peut s'attendre à ce que les réalités spirituelles nous soient révélées comme le sont les objets du monde naturel, qu'elles nous soient données de l'extérieur comme le sont les pierres, les arbres, les tables, les chaises, comme sont données les lois de la logique. Dans la vie spirituelle, c'est la force de l'esprit qui détermine la réalité. Dans l'esprit, la réalité n'est pas extrinsèque, elle procède de l'intérieur de l'esprit. La question de l'illusion et de la non-réalité de la vie et de l'expérience spirituelle, découle du fait qu'on les identifie à la vie et à l'expérience psychiques.

Le spirituel n'est-il pas uniquement le psychique, l'expérience spirituelle n'est-elle pas simplement la vie émotionnelle de l'âme ? La vie spirituelle n'est-elle pas subjective et par cela même, non-convaincante ? On ne peut prouver à l'homme, qui ne connaît que l'expérience psychique, qu'une expérience spirituelle est possible, on ne peut extérieurement contraindre un homme plongé dans l'isolement subjectif, à reconnaître l'existence des réalités spirituelles. L'expérience spirituelle seule peut convaincre de son existence, seule la manifestation en l'homme des réalités spirituelles peut lui prouver l'exis-

tence de ces réalités. Celui qui n'est pas orienté vers Dieu ne peut exiger qu'on lui montre ou qu'on lui démontre Sa réalité. La réalité de Dieu ne peut être « insérée » ou démontrée de l'extérieur. Il est impossible de contraindre l'homme à reconnaître la réalité de la vie spirituelle, comme on peut l'obliger d'admettre la réalité du monde naturel. Il faut que cette vie spirituelle se révèle elle-même à l'homme. Mais on ne peut également prouver qu'il n'existe pas de vie spirituelle, que l'esprit et Dieu sont des illusions auxquelles rien ne correspond. La vie spirituelle est une réalité extra-objective, elle n'est liée à aucune détermination de temps, d'espace ou de matière, c'est une réalité idéale par comparaison à celles du monde objectif, c'est la réalité de la VIE INITIALE.

L'espace et le temps dans lesquels nous est donné le monde naturel, sont créés par l'esprit et ne désignent qu'un état du monde spirituel. La réalité de la [37] vie spirituelle n'est pas déterminée par une série de causes dans le monde physique et psychique, elle se détermine de la profondeur, du sein même de la VIE INITIALE. Si dans l'histoire du monde, ne fût-ce que chez quelques hommes seulement, une vie spirituelle supérieure s'était embrasée et une soif du divin s'était réveillée, cela aurait suffi pour prouver la réalité de l'esprit et de Dieu, et le monde naturel se serait haussé au-dessus de lui-même.

Comment prouver et justifier l'existence même de l'expérience spirituelle ? Trop d'êtres nient l'originalité qualitative de l'expérience spirituelle et la réduisent entièrement à une expérience psychique, à un objet de psychologie. Mais les objections à la possibilité et à l'existence de l'expérience spirituelle proviennent toujours de son inexistence chez ceux qui la nient. Du fait que les qualités de l'expérience spirituelle sont inaccessibles à quelques-uns, fût-ce même à la majorité de l'humanité, il ne s'ensuit pas que cette expérience est inexistante, ou qu'elle est impossible. Le fait que la conscience d'un homme est limitée ne lui donne pas le droit d'étendre cette limitation à tous les hommes. Si X ou Y n'ont jamais eu d'expérience mystique, cela prouve seulement la limitation de leur expérience, mais ne les autorise en aucune façon à la nier chez les autres. L'empirisme authentique, conséquent, absolu, ne donne pas le droit d'établir des bornes à l'expérience. Si dans l'expérience de ma vie, une chose ne s'est pas révélée, on ne peut en conclure qu'elle ne se révèlera pas à d'autres. Il faut avoir une plus grande modestie, une plus grande conscience des li-

mites de notre propre nature, sans les étendre à la nature humaine en général, c'est là une condition indispensable à la connaissance, c'est la *docta ignorantia*. Mais les hommes d'expérience limitée s'enorgueillissent de leur limitation et l'érigent en norme pour les autres. La « conscience moyenne » crée une sorte de tyrannie et ses limites sont identifiées à celles de la nature humaine en général. Cette conscience nie actuellement l'expérience spirituelle, la possibilité du miraculeux, elle rejette toute mystique. Elle pénètre dans la vie religieuse et affirme même en elle son positivisme. Cette « conscience moyenne » est la conscience de l'homme naturel, elle est l'affirmation de ce monde naturel, comme étant le seul réel, et la négation de [38] l'homme, de l'expérience et du monde spirituels. Elle manifeste un contentement de soi et une suffisance, une conscience bourgeoise, se sentant maîtresse de la situation dans le monde. Aussi l'existence de l'expérience spirituelle et du monde spirituel nous est-elle montrée par ceux qui la possèdent. Ceux qui ne possèdent pas cette expérience ou qui n'ont pu s'élever à son aperception, n'ont pas le droit de se prononcer sur ce sujet. Il convient de parler de ce que l'on connaît, non de ce que l'on ignore.

Le positivisme érige l'ignorance en principe même de la connaissance et confère les prérogatives de cette dernière à ceux qui sont privés d'expérience spirituelle. Le positivisme voit dans cette ignorance et dans l'absence d'expérience une garantie d'objectivité scientifique. On présume que ce sont les êtres dépourvus d'expérience religieuse et de foi, qui peuvent, de la façon la plus féconde, s'occuper de la science et de l'histoire des religions. C'est une des plus monstrueuses aberrations. Les sciences de l'esprit se distinguent par leur caractère même des sciences naturelles, du fait qu'elles exigent une parenté, une affinité entre le sujet connaissant et l'objet connu. Les sciences relatives à l'esprit reposent sur une expérience spirituelle, et celui qui n'a pas connu cette expérience et qui l'a reniée de tout temps, ne peut rien obtenir en elles. L'expérience spirituelle n'est pas une expérience psychique, psychologique, concentrée en soi, où la personnalité est absorbée en elle-même. Elle est une expérience d'expansion qui entr'ouvre le monde spirituel supra-personnel, révèle le lien unissant le microcosme au macrocosme. Elle correspond toujours à une fissure dans la monade psycho-corporelle, à une sortie de soi par l'immersion dans la

profondeur de soi ; elle marque une victoire sur les divisibilités et les extrincésismes.

La négation de la réalité du monde spirituel provient habituellement de ce qu'on le conçoit sous la forme de l'être métaphysique substantiel, comme une réalité objective. Mais la substance est une monade achevée et fermée. Une conception substantialiste de l'âme la maintient séparée du monde spirituel et rend impossible l'expérience spirituelle. La substance se trouve incarcérée dans son propre monde psychique. Un monde concentré en soi est toujours un monde de [39] l'âme et non de l'esprit. Pour les substances psychiques, l'esprit se trouve être, en quelque sorte, une réalité transcendante qui s'oppose à elles extérieurement et à distance. C'est l'insertion de l'homme dans le monde naturel et sa subordination à ses lois. La métaphysique spiritualiste demeurée encore naturaliste, est obligée de nier l'expérience spirituelle. Aussi se rattache-t-elle habituellement à une théorie rationaliste de la connaissance. L'âme est considérée comme une réalité analogue à celle du monde matériel. C'est là un point de vue statique de l'âme et du monde qui ferme à la connaissance la dynamique de la vie. Dans cette métaphysique, Dieu est considéré comme une substance inerte ; Dieu, le monde et l'âme se trouvent être séparés et par conséquent toute expérience spirituelle devient impossible. Elle n'est possible qu'en supposant que l'homme est un microcosme, qu'en lui se révèle tout l'univers, et qu'il n'existe pas de limites transcendantes isolant l'homme de Dieu et du monde. Dieu est esprit et par cela même ne peut être une substance. La nature de l'esprit est héraclitéenne et non parménidienne. L'esprit est un mouvement embrasé.

Il est faux de supposer que la personnalité soit nécessairement une substance et doive être limitée, isolée, de supposer que la négation de la substance soit la négation de la personnalité. En réalité, la personnalité concrète, vivante n'a aucune ressemblance avec la substance. La nature de la personnalité est dynamique. La personnalité est avant tout une énergie spirituelle qualitativement originale, une activité spirituelle, elle est le centre de l'énergie créatrice. L'être de la personnalité n'implique pas nécessairement une séparation d'avec Dieu et d'avec le monde. Le supra-personnel, dans la personnalité, ne nie pas cette dernière, mais la construit et l'affirme. L'être de la personnalité, au sens le plus vrai du mot, n'est possible qu'avec l'éclosion en elle de principes spirituels qui l'aident à sortir de son état d'isolement et

l'unissent au monde divin. La personnalité est l'idée divine, le dessein de Dieu. Concevoir la personnalité comme une substance naturaliste, équivaut à la limiter dans l'expérience et la voie spirituelles. Toute expérience religieuse, authentique et mystique, témoigne que la personnalité n'est pas une substance isolée, qu'elle porte, cachées en elle, des possibilités inouïes, que devant [40] elle un monde infini s'étend, qu'elle est le réservoir de l'énergie spirituelle.

Dans la vie spirituelle, le personnel et le supra-personnel sont unis d'une façon antinomique, le supra-personnel n'anéantit pas le personnel, ce dernier s'élève jusqu'à lui sans se renier en lui. L'être se révèle dans sa nature intérieure en tant que vie, expérience spirituelle, destinée, mystère divin, et non en tant que substance ou nature objective. La vie spirituelle est dynamique au plus haut degré, elle est une vie en tout semblable à la vie. La doctrine de Leibniz relative à l'âme humaine, comme monade fermée, et à Dieu, comme monade suprême, existant au même titre que les autres monades, est un exemple de métaphysique naturaliste, bien qu'il y ait en elle certains éléments d'une conception spirituelle authentique.

Dans la vie spirituelle, il n'y a pas d'hétérogénéité absolue et d'impénétrabilité substantielle imposant des limites infranchissables. Les substances sont créées par l'espace, le temps, la matière, et c'est leur caractère qu'acquièrent les âmes enchaînées au monde corporel. La substantialité n'est qu'un état du monde, elle n'est que son endurcissement, son ossification et son esclavage, et non son essence intérieure. Ce monde naturel est l'enfant de la haine et de la division, qui engendrent l'enchaînement et l'asservissement. L'esprit est liberté. Cette définition de Hegel demeure une vérité immuable, qui nous est confirmée par l'expérience spirituelle de l'humanité. La contrainte et les limites extérieures sont créées par le rejet de la vie au dehors, par l'existence « extrincésiste » des choses de ce monde. La chose est justement ce qui se trouve au dehors et non dans la profondeur. L'esprit réside toujours dans la profondeur, l'esprit est lui-même PROFONDEUR, il est l'intérieur et non l'extérieur, et sa vie ne peut rien engendrer d'absolument extérieur, de superficiel, d' « extrincésiste », rien de ce qui possède l'inertie et l'impénétrabilité. La profondeur est le symbole de l'esprit. Le monde naturel, pris en lui-même, ne connaît pas la profondeur ; sa profondeur ne peut être révélée que dans l'esprit, qu'en considérant ce monde naturel comme le symbole de l'esprit,

comme un moment intérieur du mystère de l'esprit. Mais la compréhension du monde spirituel exige sa délimitation d'avec le monde naturel, la victoire sur [41] toutes les confusions, le refus d'une naturalisation de la vie spirituelle, si propre aux systèmes métaphysiques.

De même qu'il n'existe pas dans la vie spirituelle d'extrincésisme et de divisibilité, de même il n'existe pas en elle cette opposition entre l'unité et la pluralité sur laquelle repose la vie du monde naturel. L'unité ne s'oppose pas à la pluralité comme à une réalité extérieure, elle la pénètre, crée sa vie, sans lui retrancher l'état de pluralité. « Je suis en mon Père, vous êtes en moi, et je suis en vous. » « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. » C'est sur cette victoire intérieure remportée sur l' « extrincésisme » de l'un et du multiple, que repose la vie spirituelle. L'opposition entre l'un et le multiple, l' « extrincésisme » de l'un pour l'autre ont pour origine l'espace, le temps, la matière, qui sont déjà le résultat de la chute, de la séparation d'avec Dieu. La vie spirituelle s'accomplit en dehors du temps, de l'espace, de la matière, quoiqu'elle soit liée à eux comme à une image symbolique de la division intérieure de l'esprit. Dans la vie et dans l'expérience spirituelle m'est donnée l'unité intérieure de ma destinée, de la destinée du monde, de la destinée de Dieu. Dans l'expérience spirituelle ma destinée cesse d'être divisible et isolée, et cela signifie que la vie spirituelle est au plus haut degré une vie concrète. La réalité naturelle est une réalité abstraite et divisible, dans laquelle il n'est jamais donné d'intégralité, de plénitude et d'union absolue. Dans la vie spirituelle l'intégralité et la plénitude de l'être sont données, tous les degrés de l'être transformés et transfigurés font partie d'elle, la haine et l'hétérogénéité sont surmontées, l'objectivité est vaincue. La vie spirituelle n'est pas un détachement de la vie du monde naturel, et le sens de l'ascétisme et de la purification, qui lui sont indispensables, ne réside pas en cela. La spiritualité abstraite est une forme de spiritualité très imparfaite. Infiniment plus élevée est la spiritualité concrète transfigurant et illuminant la vie du monde.

La vie spirituelle n'est pas une réalité du même ordre que la réalité physique et psychique, que la réalité du monde naturel, elle absorbe en elle toute la réalité, ne la considérant que comme sa « symbolisation », comme le reflet de ses états, de ses événements intérieurs [42] et de sa voie. L'esprit n'est pas du tout opposé à la chair ; la chair est l'incarnation et le symbole de l'esprit. La vie spirituelle est une vie

historique, car celle-ci est une vie concrète. Mais la réalité historique extérieure n'est que l'image de la vie spirituelle dans le temps, dans la divisibilité. Tout ce qui est extérieur n'est que symbole de ce qui est intérieur. La matière même n'est que « symbolisation » des états intérieurs du monde spirituel, « symbolisation » de sa haine et de sa divisibilité, et non pas une substance existant par elle-même. Ce n'est pas le spiritualisme, la spiritualité abstraite que nous affirmons, mais le symbolisme, la spiritualité concrète.

On ne perçoit pas la vie spirituelle dans l'analyse psychologique des processus de l'âme. La psychologie est une science qui traite de la nature et non de l'esprit. La vie spirituelle, en tant que qualité particulière de la vie de l'âme, échappe habituellement à la science psychologique. La plupart des processus psychologiques doivent être ramenés aux phénomènes du monde naturel, ces processus son liés au corps et au monde matériel, ils s'écoulent dans le temps, ont un rapport quelconque avec l'espace et se déroulent dans l'isolement, dans la divisibilité, dans l'union extérieure. La psychologie analyse d'une façon abstraite la vie spirituelle et se trouve en présence d'une réalité abstraite. Or, la vie spirituelle est concrète et exige une étude concrète, elle se révèle dans la connaissance d'une culture spirituelle concrète et non dans celle des éléments abstraits de l'âme. La connaissance de la vie spirituelle est une science historique, une science qui traite de la culture et non une science naturelle, pour employer la terminologie imparfaite de Rickert [6]. Les matériaux de la philosophie de la vie spirituelle sont constitués par la vie spirituelle même de l'humanité, telle qu'elle s'est déroulée dans l'histoire ; c'est toujours de la vie concrète, qu'il s'agisse de religion, de mystique, de philosophie, de science, de morale, de création artistique. Que l'on considère donc les grands monuments de l'esprit, les grandes manifestations de [43] la vie spirituelle ! Cette expérience spirituelle, historique de l'humanité, doit être rapprochée de l'expérience spirituelle du sujet et doit lui être comparée.

Le sujet qui veut connaître ouvre son âme jusqu'à ce que se déverse en lui cette vie spirituelle unique qui se révèle dans l'histoire de

---

6 Nous devons à Dilthey des idées intéressantes et justes sur les sciences de l'esprit. Voir son *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, mais il a tort de nier la possibilité d'une philosophie de l'histoire, qui doit être placée au centre de la philosophie de l'esprit.

l'esprit. Dans les élans les plus élevés de la culture spirituelle se manifeste l'expérience spirituelle authentique. Par eux s'acquiert une vie spirituelle intemporelle. Celui qui recherche la vie spirituelle doit être avec tous ceux qui participèrent au développement de la connaissance de l'esprit dans l'histoire. Voilà pourquoi la philosophie de l'esprit renferme inévitablement en elle un élément traditionnel, suppose une communion avec la tradition. La personnalité, en s'isolant, ne peut connaître la vie, elle ne peut commencer par elle-même. Le point de départ de Descartes n'est pas favorable à la connaissance de la vie spirituelle. La reconnaissance de l'authenticité de la vie spirituelle dans l'humanité antérieure est une prémisse indispensable dans la philosophie de la vie spirituelle. Platon n'est pas seulement pour nous un sujet d'investigations ; nous vivons avec lui d'une vie commune, d'une même expérience, nous nous rencontrons avec lui dans la vie spirituelle, dans sa profondeur. Le monde spirituel ne se dévoile pas dans le monde naturel extérieur, mais bien dans l'esprit humain, dans la vie spirituelle de l'homme et de l'humanité et sa connaissance suppose un esprit œcuménique (sobornï) [7] dans l'humanité. Cet œcuménisme spirituel est tout à fait étranger à la psychologie et à la métaphysique spiritualistes. La culture spirituelle authentique est l'œcuménisme spirituel. La biographie des saints et des génies, les créations des innovateurs religieux, des grands penseurs, des grands artistes, les monuments de la vie spirituelle de l'humanité, sont d'une importance infiniment plus grande que les déductions de la pensée abstraite. La vie spirituelle fut manifestée de façon réelle et concrète dans l'expérience spirituelle de l'humanité et elle nous légua de nombreuses créations. Ce n'est déjà plus une manifestation de la nature, c'est une manifestation de l'esprit. Le sens profond de la tradition religieuse consiste [44] à découvrir la vie spirituelle non dans la nature extérieure ou dans la pensée abstraite, mais dans l'œcuménisme spirituel.

---

7 Nous entendons par œcuménisme, une catholicité où se manifeste l'action de l'Esprit-Saint.

# IV

La vie religieuse est une expérience spirituelle et non pas une expérience psychologique ou une réalité qui arrive du dehors. La vie spirituelle est le réveil, l'éclosion de l'âme. Voilà pourquoi la vie religieuse est une obtention de parenté, une victoire sur l'hétérogénéité et l' « extrincésisme ». La religion peut être définie comme une expérience d'intimité, de parenté avec l'être. Dans la vie religieuse, l'homme surmonte l'angoisse de ce qui est étranger et lointain. Mais l'intimité, la parenté avec l'être ne se dévoilent que dans l'expérience spirituelle ; dans l'expérience psychique et sensible l'être est déchiré et isolé. Quand l'être nous apparaît étranger et lointain, quand il nous oppresse, nous ne sommes pas dans l'esprit, nous sommes dans un monde isolé, corporel et psychique. Voilà pourquoi l'esprit n'est pas seulement liberté, mais aussi amour, union, pénétration réciproque des parties de l'être dans la vie unique et concrète. Voilà pourquoi le christianisme est la révélation de la vie de l'esprit.

C'est dans l'expérience et le monde spirituel, et non dans l'expérience psychique et le monde naturel, que se joue et se déroule le drame de l'être, les relations entre Dieu et l'homme, entre Dieu et le monde. La vie spirituelle ne signifie pas encore la vie parfaite, exempte de péchés. En elle subsistent, à l'état latent, les sources du péché et les divisions qui engendrèrent notre monde naturel. La vie spirituelle peut déchoir de sa propre nature. En elle se révèlent et s'accomplissent tous les événements religieux qui demeurent invisibles dans la vie naturelle. La vie spirituelle est la vie symbolique, c'est-à-dire celle qui unit deux mondes, qui unit Dieu et le monde, en elle sont données les rencontres et les intersections. C'est sur un plan spirituel, dans la vie spirituelle, que s'est accomplie la création du monde ; Dieu désira un autre lui-même et [45] une réciprocité à son amour, puis vint la chute et le Nouvel Adam releva la nature humaine déchue. Tous ces événements du monde spirituel ne font que se refléter symboliquement dans le monde naturel et historique. La théologie naturaliste, qui confond et sépare à la fois les deux plans de l'être, voit tous les événements du monde spirituel s'accomplissant sur cette terre,

dans ce temps et cet espace. Le monde fut créé par Dieu dans le temps comme un fait d'ordre naturel, un événement objectif, le paradis se trouvait sur cette terre entre le Tigre et l'Euphrate, c'est là que se produisit la chute, etc., etc.

Telle est la naïve science biblique qui, réfléchissant le naturalisme primitif, ne conçoit pas encore la différence entre la nature et l'esprit. La théologie scolastique s'assimila cette science biblique enfantine et conçut les mystères de la vie spirituelle comme des événements d'ordre naturel. Le monde naturel paraît si endurci, que la pensée religieuse a du mal à s'évader de ses limites et elle conçoit difficilement que ce monde naturel n'est lui-même que le reflet du monde spirituel, qu'un événement dans la vie spirituelle, que ce même endurcissement est un état de l'esprit qui peut ne pas durer. La chute ne put s'accomplir dans le monde naturel, parce que ce monde lui-même est le résultat de la chute. La chute est un événement du monde spirituel ; en ce sens, elle est antérieure au monde, eut lieu avant le temps et engendra notre temps. Ce n'est que l'intellectualisme qui suppose que les réalités sont en dehors de l'esprit, extérieures pour lui. Mais l'intellectualisme est une fausse théorie de la connaissance.

Les idées et les croyances religieuses n'ont aucun rapport avec les vérités abstraites de la métaphysique. Elles sont liées aux faits et aux événements du monde spirituel qui se révèlent dans l'expérience spirituelle. Ces faits et ces événements n'ont pas de ressemblance avec les catégories de la pensée abstraite, ni avec les substances de la nature. Les idées et les croyances religieuses ne peuvent être exprimées que par des catégories d'expérience spirituelle, par la tragédie intérieure de la vie et de la destinée. Nous percevons la vie spirituelle comme un paradoxe. Ses événements dans lesquels se révèle la substance la plus profonde de l'être sont, pour la raison et la conscience rationnelle, [46] paradoxaux et antinomiques, ils sont inaccessibles au concept. Dans la vie religieuse, en tant que vie spirituelle, et non naturelle, l'identité des contraires se révèle à nous : identité du monisme et du dualisme, de l'unité et de la pluralité, de l'immanence et de la transcendance, de Dieu et de l'homme. Toutes les tentatives faites par les systèmes de théologie naturaliste et rationaliste pour éliminer le paradoxe de la vie spirituelle, sont entièrement exotériques et n'ont qu'une valeur temporaire et pédagogique. Elles correspondent au stade naturaliste dans l'histoire de la conscience religieuse, dans l'appréhension

du christianisme. Le naturalisme théologique est un réalisme naïf, il est une perception de l'esprit objectivé dans la nature, inversé dans le monde naturel objectif ; mais la révélation du monde spirituel représente la victoire sur le naturalisme, victoire qui a lieu dans la mystique religieuse. Pour les mystiques tout s'accomplit en profondeur, c'est-à-dire dans le monde spirituel. Les religions se divisent en religions de l'esprit et religions de la nature. Le christianisme est la religion de l'esprit, mais il ne l'est pas dans le sens où E. Hartmann nous l'enseigne [8]. Nous ne pouvons pas ne pas apprécier la spiritualité de l'Inde, mais elle est une spiritualité abstraite qui ignore encore la personnalité concrète.

Une attitude naturaliste envers Dieu, conçue comme être métaphysique transcendant, immobile et substantiel représente la dernière forme de l'idolâtrie dans l'histoire de l'esprit humain. Le monothéisme peut être aussi un paganisme. L'homme asservi par le monde naturel conçoit Dieu comme une grande force extérieure, comme une puissance « surnaturelle » en tout semblable à la puissance « naturelle ». Dieu n'est que la puissance la plus élevée, la plus parfaite, c'est-à-dire la projection de l'être naturel. Cette force suprême demande à être apaisée. Le dieu transcendant se venge tout comme les dieux et les hommes du monde naturel. Le christianisme apparut dans le monde comme la victoire parfaite sur l'idolâtrie et l'asservissement. Il affirma la religion de l'esprit et la [47] vie spirituelle, la religion de la Trinité, comme patrie de l'esprit, dans laquelle Dieu se révèle comme un Père, aimant et proche. Mais l'humanité naturelle apposa son sceau naturaliste sur la perception et la révélation des vérités chrétiennes. Les dogmes mêmes de la foi chrétienne, qui sont des faits et des rencontres mystiques du monde spirituel, furent traduits par les systèmes théologiques dans le langage du monde naturel et de la raison. Mais Dieu est vie, on ne peut l'exprimer par des catégories de pensée faites pour la nature, il diffère des réalités du monde naturel, il ne peut même être conçu comme « surnaturel », car le surnaturel est encore trop semblable au « naturel ». Dieu est vie et il ne peut se révéler que dans la vie spirituelle. Mais les mystères de la vie divine ne peuvent s'exprimer que par le langage intérieur de l'expérience spirituelle, par un langage de vie et non pas par celui de la nature objective et de la raison. Nous verrons que la langue de l'expérience spirituelle

8 *Die Religion des Geistes*, de Hartmann est un monisme antichrétien.

est inévitablement symbolique et mythologique, qu'il y est toujours question d'événements, de rencontres, de destinée, il n'y a dans cette langue aucune catégorie ou substance figée. Les notions d'âme et d'esprit ont elles-mêmes une origine mythologique [9]. Toutes les vérités relatives à Dieu doivent être incorporées à la profondeur spirituelle. Le dieu du naturalisme religieux est encore un objet d'idolâtrie. Il représente la dernière forme de la divinisation de la nature, même lorsqu'on le conçoit dans la perspective d'un théisme extrême et qu'on suppose le créé comme non divin. La relation entre Dieu et l'homme est une relation intérieure, se révélant dans la vie spirituelle, et non une relation extérieure entre le « surnaturel » et le « naturel », se révélant dans le monde naturel. C'est ainsi que le comprenaient les mystiques chrétiens et c'est chez eux que nous devons apprendre la connaissance des mystères de la vie spirituelle. Celle-ci se révèle, non pas dans la théologie, qui ne se libéra jamais entièrement d'une forme de pensée naturaliste, mais dans la mystique toujours absorbée par le monde spirituel. Le christianisme vécut toujours [48] de cette profondeur, trouvant en elle sa nourriture. Lorsqu'il lui arriva de se rejeter vers le dehors, vers la surface, de s'assimiler au monde naturel, il dégénéra et s'écroula.

# V

La question du critérium de la vérité, du principe de la sanction dans la connaissance de la vérité, de l'autorité dans la foi, n'est pas une question spirituelle. Cette question, caractéristique de la pensée réfléchie propre à la connaissance religieuse et scientifique, naquit dans l'être naturel et dans l'homme psychique et à leur intention.

Le dédoublement, l'opposition ne sont pas des éléments de la vie spirituelle. L'âme peut se considérer comme opposée à l'objet et peut s'interroger sur le critérium de sa connaissance. Mais aucun objet ne s'oppose à l'esprit et la question du critérium ne se pose pas. Seul l'objet qui vous est étranger et impénétrable provoque la question du

---

9 H. Cohen a raison quand il parle dans son *Ethik des reinen Willens* de l'origine mythologique de la notion de l'âme, mais il en tire de fausses conclusions, car il veut exclure toute mythologie.

critérium de sa connaissance. Dans la vie spirituelle, il n'y a ni objet de connaissance, ni objet de foi, parce qu'il y a possession, rapprochement intérieur, parenté avec l'objet, absorption de cet objet par la profondeur. Le critérium de la vérité dans l'esprit est la manifestation même de l'esprit, la contemplation intuitive dans l'esprit de cette vérité, comme de la réalité même, de la vie même. La vérité, dans la vie spirituelle, n'est ni le reflet, ni l'expression d'une réalité quelconque, elle est la réalité, l'esprit dans sa vie intérieure. Dans la vie spirituelle, il n'y a ni objet, ni sujet reflétant cet objet, au sens gnoséologique du mot.

Dans la vie spirituelle tout est elle-même, tout lui est identifié. En elle il n'y a pas l'idée ou le sentiment de Dieu, il y a la révélation de Dieu lui-même, la manifestation du divin. C'est pour cela que dans la vie spirituelle, il n'y a pas d'âme isolée, de sujet divisé. L'expérience spirituelle est précisément la sortie d'un état dans lequel s'opposent partout des objets « extrincésistes ». La vérité dans la vie spirituelle est la vie elle-même. Celui qui connaît la vérité devient [49] vérité en elle : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. » Ce n'est déjà plus une vérité abstraite, ce n'est plus une relation. La Vérité est aussi le chemin et la vie, pour elle il n'est pas question d'autorité et de critériums extérieurs, aucune garantie n'est exigée. La vérité se révèle dans le chemin et la vie. Dans la vie spirituelle nous découvrons que la connaissance est un événement intérieur, une illumination de l'être et de la vie même. L'être ne s'oppose pas à la connaissance comme le fait l'objet, mais dans l'être même naît la lumière illuminant ses ténèbres. Dans le monde naturel, enfanté par la scission et la division, le sujet connaissant est séparé de l'objet connu, il est séparé de l'être. La qualité de la spiritualité s'obtient quand il n'y a plus de divisibilité, quand le sujet connaissant se trouve dans la profondeur de l'être. L'homme spirituel demeure dans cette profondeur, et de sa connaissance jaillit la lumière.

C'est dans la vie spirituelle que la Vérité même s'obtient, on ne peut la percevoir ni la connaître du dehors. La réflexion est entièrement l'apanage du monde objectif ; elle cherche péniblement les critériums de la vérité en dehors de cette vérité, de sa possession, en dehors de la vie dans la vérité. Mais en dehors de cette vérité, dans un plan qui lui serait inférieur, il est impossible de trouver son critérium. La Vérité, elle-même, est précisément son unique critérium. Peut-on

trouver le critérium de notre foi en Dieu et de notre connaissance de Dieu ? Cette question ne peut être posée que par un homme psychique. Le critérium de notre foi et de notre connaissance ne peut se trouver en dehors de Dieu, de Sa manifestation en nous, de nos relations avec Lui ; il ne peut exister dans ce monde naturel inférieur. En réclamant un critérium d'autorité pour nous convaincre de l'existence de Dieu et pour notre discernement de ce qui est divin dans le monde, nous cherchons toujours un appui, un soutien, non en Dieu lui-même, ni dans la réalité divine, mais bien dans la réalité naturelle inférieure, dans le monde extérieur. Ainsi l'homme est opprimé par le monde naturel, l'homme spirituel subit le joug de l'homme naturel.

L' « autoritarisme » dans la vie religieuse est précisément la recherche, dans un monde inférieur, de critériums devant servir à un monde supérieur, de critériums [50] du monde spirituel puisés dans le monde naturel, c'est la manifestation d'une plus grande confiance en l'extérieur qu'en l'intérieur, en la contrainte du monde naturel plutôt qu'en la liberté du monde spirituel. L'infaillibilité du Pape et la gnoséologie kantienne sont, dans un certain sens, des phénomènes du même ordre : la recherche de la justification et du critérium en dehors de la possession même de la vérité. Le « papocésarisme » et le « césaropapisme » sont une manifestation extrême de cet étouffement de l'esprit par la nature, et de la recherche des signes visibles du divin dans la réalité tangible, à laquelle on accorde plus de confiance qu'à la vie et à l'expérience spirituelle. Ainsi l'inférieur devient un critérium pour le supérieur et la Vérité se perçoit, non par le chemin et la vie, ni par la Vérité même, mais par le reflet « extrincésiste » de la Vérité. Mais dans le monde spirituel, la Vérité, Dieu lui-même, est l'unique autorité, l'unique critérium de la Vérité, et l'homme possède la Vérité par la vie en elle, par l'expérience qu'il fait d'elle, par ses relations avec elle.

Dans le monde spirituel, tout se passe autrement que dans le monde naturel, mais ces deux mondes se confondent et se relient. L'homme est un être complexe, à la fois spirituel, supranaturel et psycho-corporel, naturel. L'homme est le point d'intersection de deux mondes, le lieu de leur rencontre, il appartient à deux ordres différents. En cela réside l'infinie complexité et la difficulté de la vie humaine. Il y a l'homme spirituel et l'homme naturel. Un seul et même homme est spirituel et naturel. Le monde spirituel se révèle dans

l'homme psychique naturel comme sa modalité particulière, mais l'homme naturel ne disparaît pas. C'est pour cela que la vie spirituelle n'apparaît pas chez l'homme dans toute sa pureté. Il n'est pas donné à l'homme de s'élever facilement au-dessus de l'être naturel et de renoncer à lui. Le chemin qui mène à la vie spirituelle est un chemin ardu et aucun homme ne peut se considérer comme uniquement spirituel. Tout homme est relié organiquement à l'état de l'univers entier, et tout homme a des devoirs envers ce monde naturel. Se considérer avec orgueil comme étant uniquement spirituel, à l'instar des gnostiques, est un mensonge devant Dieu. L'homme doit travailler à l'illumination et à la spiritualisation, [51] non seulement de son âme et de son corps, mais des âmes et des corps de tout l'univers. Le spirituel ne doit pas s'éloigner du psychique et du corporel, il doit l'illuminer et le spiritualiser. C'est pourquoi le christianisme ne put être exclusivement spirituel, il devait aussi être psychique. En cela résidait la grande Vérité de l'Église descendant dans le monde pécheur. Le christianisme agit dans le monde naturel et de là proviennent les obstacles qu'il rencontre au cours de l'histoire. La corrélation entre le spirituel et le psychique fut souvent incomprise dans l'histoire du christianisme et la vérité chrétienne fut déformée par le monde naturel. Mais cette faiblesse est propre à toute activité dans le monde.

Dans les systèmes théologiques, nous ne trouvons généralement pas d'opposition entre la nature et l'esprit, mais une opposition entre la nature et la grâce, entre le naturel et le surnaturel. L'esprit n'y possède pas de propriétés indépendantes ; ou bien il est incorporé à la nature, et se distingue à peine de l'âme, c'est-à-dire qu'il est naturalisé ; ou bien il est reporté à l'être divin et il apparaît alors comme la grâce du Saint-Esprit. La naturalisation consiste précisément en ce que le divin et le spirituel sont, en quelque sorte, retranchés du monde créé et l'homme se trouve, de ce fait, considéré comme un être exclusivement naturel, comme une monade psycho-physique. On accorde à l'homme l'âme et le corps, mais l'esprit est transporté dans une sphère transcendante, où il n'est plus que l'apanage de l'être divin. L'esprit se trouve rejeté de la profondeur de l'homme dans le lointain transcendant, dans le monde de l'au-delà. Ce n'est que de l'extérieur que l'esprit est conféré à l'homme. Ce n'est que par la grâce qu'il peut devenir un être spirituel, il est par sa nature exclusivement psycho-corporel. On affirme ainsi le dualisme extrême du Créateur et de la création, de

l'état de grâce et de l'état naturel. L'homme et le monde sont essentiellement et primitivement non-spirituels et non-divins.

Une semblable doctrine théologique et métaphysique, refusant à l'homme l'image et la ressemblance de Dieu, ne fut jamais prépondérante dans le christianisme. Les mystiques chrétiens nous enseignèrent toujours l'homme spirituel et l'immanence du chemin spirituel. Le système théologique métaphysique, basé [52] sur le dualisme extrême du Créateur et de la création, de la grâce et de la nature, qui rejette la spiritualité de l'homme, n'est pas dans le christianisme la seule doctrine possible et définitive concernant l'être. Il n'y a là qu'un état d'âme humain correspondant à un certain moment du développement spirituel de l'homme, reflétant un état particulier de l'expérience et de la vie spirituelles. L'absence d'esprit et de vie spirituelle n'est pas chez l'homme un état normal, mais bien un état de péché, un affaiblissement en lui de l'image et de la ressemblance divines. Dans cet état, l'esprit assiste l'homme comme un principe transcendant et extrinsèque. La personnalité empirique, plongée dans le monde naturel, éloignée de Dieu, se trouve condamnée à une existence divisée. L'esprit est toujours pour elle un « extrincésisme ».

La conscience du péché se transforme en conscience de la transcendance de l'esprit. On a parfois l'impression que la théologie officielle et les préceptes de l'Église se refusent à considérer l'homme comme un être spirituel, le prémunissent contre les tentations de la spiritualité. Le christianisme de l'âme est reconnu comme plus vrai et plus orthodoxe que le christianisme de l'esprit. Avoir conscience de soi comme être spirituel provoque l'accusation d'orgueil ; se reconnaître indigne de posséder l'esprit et la vie spirituelle est qualifié d'humilité. Il s'est formé sur ce terrain un positivisme chrétien original et un esprit bourgeois répondant à la conscience moyenne, à l'homme psychique. La spiritualité est considérée comme l'apanage des saints, des ascètes, des « startsi ». La spiritualité des hommes, qui n'ont pas atteint les niveaux élevés de la perfection et qui n'ont pas acquis la grâce du Saint-Esprit, éveille toujours une suspicion, car on estime qu'elle ne provient pas de Dieu. Ainsi se méfie-t-on de toute vie spirituelle ne rentrant pas dans la conception de l'Église relative à l'acquisition des dons du Saint-Esprit. L'esprit est le Saint-Esprit, la Troisième Hypostase de la Sainte Trinité, il n'y a pas d'autre Esprit et il ne doit pas y en avoir. Aucun Esprit n'existe en l'homme, la

conscience de l'Esprit en soi est un orgueil, un manque d'humilité ; l'immersion dans la vie psychique et corporelle est plus pieuse et plus humble. Pour les théologiens et les dignitaires de l'Église, la vie spirituelle supérieure était souvent plus [53] suspecte que ne l'étaient les péchés de la vie psychique et corporelle. Nous sommes ici en présence d'un problème très troublant. L'Église pardonnait les péchés de la chair, était infiniment indulgente envers les faiblesses de l'âme, mais elle manifestait la plus implacable rigueur quant aux tentations, aux prétentions, aux envolées de l'esprit. C'est bien ce qui provoqua son intransigeance pour les gnostiques, pour les courants théosophiques dans le christianisme, sa condamnation des mystiques chrétiens, sa méfiance à l'égard des créateurs de culture spirituelle, des philosophes, des poètes, des réformateurs spirituels. Ainsi s'affirma un matérialisme et un positivisme chrétien original, le christianisme fut proclamé religion de l'âme et non de l'esprit.

Tel fut l'exotérisme chrétien. Dans les systèmes de théologie il trouva son expression statique dans les doctrines de la grâce et de la nature : dans la doctrine de l'esprit, bien exclusif de la grâce, et dans celle de l'homme et du monde, apanage exclusif de la nature. Ainsi les mystères religieux de la vie et de l'expérience s'objectivèrent, se symbolisèrent extérieurement et se matérialisèrent. La vie, l'expérience, le chemin, l'esprit se transformèrent en substances, en vérités abstraites, en principes de métaphysique théologique. On se représenta Dieu et la vie divine comme inertes et statiques ; on ne vit pas dans le christianisme le mystère de la vie spirituelle. Ma voie elle-même, l'essence de ma vie spirituelle s'extériorisa comme la substance figée, comme l'être objectif.

Il y avait, dans la méfiance que l'Église manifestait envers l'esprit et la vie spirituelle, une vérité essentielle : l'orgueil et le contentement de soi sont des péchés hostiles à la vérité du Christ. Il existe une pseudo-spiritualité, sans obtention réelle de l'esprit. Nous la trouvons souvent dans les courants théosophiques contemporains. Il existe une pseudo-mystique, une connaissance spirituelle factice. Il existe une prétendue spiritualité, qui n'a pas été purifiée, que le monde naturel a troublée et viciée. C'est cette spiritualité, non purifiée encore de sa démonolâtrie, qui existait chez les gnostiques. Il existe une mystique dans laquelle les états psychiques et mêmes charnels sont considérés comme spirituels. Il faut éprouver les esprits, car on ne peut ajouter

foi à tout esprit. On [54] doit exiger plus de l'homme spirituel que de l'homme psychique. La spiritualité ne peut prétendre à rien, elle impose des devoirs. Il y a des régions de la vie spirituelle qui doivent, pendant un certain temps, nous demeurer fermées, car elles sont inaccessibles à l'homme psychique. Rien n'est plus lamentable que de prétendre à une élévation qui n'en est pas une, à une spiritualité continue, prétention qui s'accompagne de mépris pour la simple vie psychique et pour les hommes psychiques. L'Église est sainte dans sa prescription de simplicité et d'humilité. Un simple geste spirituel ne prouve pas encore l'existence d'une vie spirituelle. Dans les pratiques de l'Église il y avait une vérité essentielle. Mais un système théologique reniant l'originalité qualitative de la vie spirituelle et son inhérence à l'homme ne peut prétendre à la vérité absolue et incontestable ; il est exotérique et l'on peut en triompher. La vie spirituelle est la victoire sur le péché. L'assujettissement de la nature pécheresse de l'homme à une ontologie immobile est une aberration de la conscience. L'homme devient digne de la vie spirituelle dans la mesure où il communie effectivement avec elle.

# VI

Tous les mystiques nous enseignent la nouvelle naissance spirituelle. La première est la naissance naturelle dans la postérité du premier Adam, ancêtre de l'humanité naturelle, la naissance à la fois dans la divisibilité et la scission, dans la nécessité et la filiation générique. La seconde est la naissance spirituelle, dans la génération du nouvel Adam, Chef de l'humanité spirituelle, la naissance à la fois dans l'unité et dans la liberté ; elle est la victoire sur la nécessité matérielle et générique, la naissance en Christ à une nouvelle vie. Dans la première naissance tout est vécu extérieurement, dans la seconde, tout est vécu intérieurement et profondément. La seconde naissance spirituelle dans sa pureté qualitative est connue des mystiques ; elle est décrite par eux et ils nous tracent la voie qui y mène. Mais la renaissance en Christ est [55] accessible à tout chrétien, les voies de la vie spirituelle lui sont ouvertes.

Le christianisme est la religion de l'esprit, la religion de la nouvelle naissance. « Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu. » Ainsi tout chrétien doit naître à nouveau. « Le vent souffle où il veut et tu en entends le bruit ; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit. » « Mais l'heure vient, et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car ce sont là les adorateurs que le Père demande. Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. » L'apôtre Paul dit : « Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ ». « Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes point sous la loi. »

Mais la révélation chrétienne de la vie spirituelle, de la nouvelle naissance, de l'adoration du Père en esprit et en vérité, agit dans l'humanité naturelle, dans la génération du premier Adam, dans l'homme moyen ; aussi revêt-elle les formes d'un christianisme à la fois spirituel et psychique. Le christianisme, religion qui n'est pas de ce monde, souffre et subit l'humiliation dans le monde, au nom de la masse de l'humanité, la vie spirituelle se symbolise et ne se réalise pas. Le christianisme, religion d'une vérité qui n'est pas d'ici-bas, pénètre dans le monde au nom de son salut, courant éternellement le risque de voir s'affaiblir et s'éteindre l'esprit. Voilà où réside son drame, l'origine de son succès, de son activité dans l'histoire, et de son insuccès dans la vie historique. Le christianisme doit descendre dans le monde naturel, tout en restant la vérité qui n'est pas de ce monde, vérité de l'esprit et de la vie spirituelle. Toute la tragédie de l'humanité spirituelle est là. L'esprit n'est pas du « monde », l'esprit est précisément « œ qui n'est pas de ce monde » ; vivre en esprit, atteindre la vie spirituelle, c'est ne pas aimer le « monde » et ce qui est du « monde ». Mais l'esprit est « inversé » dans le monde, il s'en détache, y redescend, se symbolise en lui. Le monde est le symbole de ce qui se passe dans l'esprit, le reflet de l'abandon de Dieu s'accomplissant dans l'esprit.

Vivre dans le monde, condamne tous les hommes [56] à partager la destinée commune, les associe dans le péché qui subsiste même chez l'homme spirituel, les met dans l'impossibilité d'en dégager leur destinée. Il y a unité de processus universel, unité des destinées humaines. « N'aimez point le monde, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. »

Ainsi parle l'apôtre Jean. Mais il dit aussi : « Celui qui n'aime pas son frère demeure dans la mort. » « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. » Nous trouvons ici toute la pénible antinomie du christianisme. L'amour envers notre frère et non pas l'amour envers nous-même seulement nous contraint à vivre dans le monde, à partager la destinée de ce frère. L'amour pour ce frère peut nous réduire à l'esclavage, à la soumission de l'esprit au monde. La chrétienté a vécu cette antinomie tragique qui n'a pas en elle d'issue aisée et simple. Telle est la destinée de l'humanité, elle condamne à l'action réciproque, à l'attraction et à la répulsion de l'esprit et du « monde », de l'humanité spirituelle et de l'humanité naturelle.

La compréhension spirituelle et mystique du christianisme est plus vraie, plus authentiquement réelle, que la compréhension psychique et objective, qui est symbolisée sur le plan naturel et historique. La profondeur intime du christianisme, les mystères de la vie spirituelle se révèlent à la mystique chrétienne. Cette profondeur demeure cachée aux systèmes de théologie, à la conscience chrétienne rationaliste, qui rejettent au dehors les mystères de la vie divine ou les conçoivent par analogie avec la vie naturelle. Le christianisme est la révélation du mystère de la vie spirituelle ; en lui tout est mystérieux, la profondeur de l'être s'y dévoile, en tant que mystère divin ; en lui tout est vie, tout est tragédie vitale.

Le mystère de la Rédemption, du Golgotha est un mystère intérieur de l'esprit, il s'accomplit dans la secrète profondeur de l'être. Le Golgotha est un moment intérieur de la vie et du développement spirituel, le passage de toute vie par la crucifixion, par le sacrifice. Le Christ naît dans la profondeur de l'esprit, il parcourt son chemin de vie, meurt sur la Croix pour les péchés du monde et ressuscite. Voilà le mystère intérieur de l'esprit. Il se révèle dans l'expérience spirituelle, tout homme né de l'esprit le connaît, il est [57] dépeint par les mystiques comme étant le chemin de la vie intérieure. Le Christ doit se révéler dans la vie intérieure de l'esprit, avant de se révéler dans le monde extérieur, naturel et historique. Sans l'acceptation intérieure et spirituelle du Christ, les vérités décrites dans l'Evangile demeurent des faits inintelligibles du monde empirique extérieur.

Mais le mystère chrétien de l'esprit s'objective, s'extériorise dans le monde naturel, se symbolise dans l'histoire. Christ est né, est mort et ressuscité non seulement dans la profondeur de l'esprit, mais dans

le monde naturel historique. La naissance du Christ, sa vie, sa mort sur la Croix et sa résurrection sont des faits authentiques du monde naturel. Ce qui nous est dit dans l'Evangile s'est réellement accompli dans l'histoire, dans l'espace et le temps. Mais la réalité de ce qui s'accomplit dans l'histoire, dans l'espace et le temps est la même ici que toute réalité du monde naturel, c'est-à-dire une réalité symbolique reflétant des événements du monde spirituel.

Il ne faut pas entendre par cela que les événements évangéliques ne sont que des symboles, alors que les autres faits sont des réalités attestées par la science historique. Mais tous les événements de l'histoire, qui ont lieu dans le monde naturel objectivé, ne sont que des réalités symboliques, que des reflets du monde spirituel. La vie d'Alexandre de Macédoine et de Napoléon, l'émigration des peuples et la Révolution française ne sont que des réalités symboliques et n'offrent aussi qu'un caractère reflété.

Mais la vie du Christ, qui se révèle dans l'Evangile, symbolise et reflète des événements du monde spirituel, d'une importance, d'une unité, d'une valeur centrale infiniment plus grandes que tous les autres événements de l'histoire universelle. Ces faits évoquent l'essence même de la vie spirituelle, son mystère initial, sa signification divine. On pourrait dire que l'histoire évangélique est une méta-histoire, elle est mythologique au sens où l'est toute l'histoire universelle, c'est-à-dire au sens où le mystère intérieur de l'esprit se reflète symboliquement dans le plan objectif et naturel.

Une conception de ce genre n'a rien de commun avec le docétisme, qui ne reconnut pas la réalité de la vie humaine du Christ, et pour lequel ses souffrances [58] et sa mort n'étaient qu'apparentes. Le docétisme ne s'affranchit pas de la conception naturaliste du christianisme, mais il y introduit un spiritualisme factice qui appauvrit et simplifie la plénitude du mystère de la vie spirituelle. Pour le docétisme et le monophysisme, la nature spirituelle et divine jouit d'une réalité au sens naturaliste et objectivé du mot, mais la vie de la chair et la nature humaine ne sont qu'apparentes et illusoires. Mais nous affirmons que la vie de la chair dans ce monde possède une authenticité symbolique, et que l'homme est tout aussi réel que Dieu, non seulement dans le reflet symbolique, mais aussi dans le monde spirituel. Toutes les hérésies du docétisme et du monophysisme maintiennent l'opposition de l'esprit

et de la chair, alors que cette opposition est liée à une naturalisation et à une objectivation de l'esprit.

En réalité la chair du monde est intégralement absorbée par l'esprit et reflète symboliquement la vie de l'esprit. La conception spirituelle du christianisme, en tant que mystère intérieur de la vie, ne rejette et n'élimine pas la conception psychique, objectivée du christianisme, elle lui donne un sens intérieur, elle l'éclaire, elle la pénètre à une plus grande profondeur. L'ésotérique ne rejette et n'élimine pas l'exotérique, il ne lutte pas contre lui, il l'approfondit. Le christianisme ésotérique, mystique, caché ne renie pas le christianisme exotérique, objectivé, extériorisé ; il n'aspire qu'à percevoir plus profondément le christianisme et à éclairer « l'extérieur » par « l'intérieur » ; il reconnaît les degrés hiérarchiques, même les degrés les plus bas de l'objectivation, qui reflètent toujours les réalités authentiques de la vie spirituelle. La « chair » du christianisme exotérique n'est pas moins réelle que l'esprit de ce christianisme, la « chair » et « l'esprit » de cette conscience chrétienne reflètent symboliquement et dans la même mesure, les réalités authentiques de la vie spirituelle, du mystère divin de la vie. Ce qui a lieu dans le monde spirituel est de tout temps, de tout espace, mais se reflète symboliquement dans l'espace et le temps, dans la matière. C'est pour cette raison que le matériel, le charnel dans l'histoire du christianisme acquièrent une signification sacrée. La signification sacrée est précisément la signification symbolique. La chair sainte existe en tant que [59] chair symbolique, mais elle n'est pas la matière, la réalité substantielle dans le sens du réalisme naïf.

Un christianisme spirituel, mystique, est le plus éloigné de l'attitude des iconoclastes, qui nient le reflet symbolique du monde spirituel dans le monde naturel ; un christianisme profond, mystique entrevoit dans les objets matériels le symbole du monde spirituel et se trouve en parfait accord avec ce qu'affirme, sur ce sujet, la conscience de l'Église. Tout le culte chrétien, avec sa « chair », est le reflet authentique, réel et symbolique du mystère de la vie spirituelle et ne peut être rejeté par le christianisme. Il existe un certain type de christianisme « spirituel » né sur le terrain du protestantisme (par exemple chez Schleiermacher), qui ignore le symbolisme réaliste et ne connaît qu'un symbolisme idéaliste et psychologique et qui ne contribue pas à l'union, mais à la désunion. Il est un des aspects du christianisme naturaliste qui opposant « l'esprit » à la « chair » les met sur un même

plan. Le véritable christianisme de l'esprit connaît une spiritualité concrète, capable de contenir en elle tous les degrés hiérarchiques des symbolisations et des incarnations, qui donne un sens et qui approfondit, qui ne retranche et ne nie rien. Le spiritualisme qu'il est convenu d'appeler christianisme « spirituel », qui engendre diverses sectes portant ce nom, n'est qu'un spiritualisme abstrait et un monophysique, une mutilation, une amputation du christianisme, car il vit de négations et de retranchements.

Les mystiques chrétiens les plus profonds, qui s'élevèrent jusqu'au christianisme de l'esprit, ne furent jamais des chrétiens « spirituels », au sens limité et sectaire du mot. Maître Eckart, l'un des plus grands mystiques chrétiens, qui a interprété le christianisme comme mystère de l'esprit, comme voie spirituelle intérieure, resta dominicain et catholique fervent, reconnaissant tous les degrés concrets de la symbolisation et des incarnations. La mystique eut sur Luther une profonde influence, qui se manifesta également dans les sectes et dans certains mouvements du catholicisme. Le plus audacieux des mystiques allemands, Angelus Silesius, pour lequel le christianisme était évidemment un mystère de l'esprit, qui aspirait au supra-divin et auquel nous devons les paroles : « Sans l'homme Dieu ne pourrait exister un seul instant », [60] était un catholique fanatique qui ne rompit jamais avec le symbolisme et les incarnations du christianisme d'Église.

# VII

La vie spirituelle ne signifie pas l'unité abstraite, indéterminée. En elle se révèle le concret, c'est-à-dire l'unité qualitative. La compréhension moniste de la spiritualité, telle qu'elle apparaît dans la philosophie religieuse de l'Inde et dans certaines formes de l'idéalisme allemand (par exemple dans la religion de l'esprit de E. Hartmann) est une hérésie monophysite : elle nie l'existence de la nature humaine et affirme seulement la nature divine. Mais dans la vie et l'expérience spirituelles, deux natures nous sont données : Dieu et l'homme. Le monde spirituel est précisément le lieu de rencontre de la nature divine et de la nature humaine. Cette rencontre est le phénomène originel. Dans la profondeur de la vie spirituelle se déroule le drame reli-

gieux des relations de Dieu et de l'homme. Il n'existe pas de vie spirituelle sans Dieu, avec la seule nature humaine. La qualité de la vie spirituelle n'existe en l'homme que s'il y a quelque chose à approfondir, vers quoi s'élever, que s'il existe une nature divine supérieure. L'homme immergé dans sa propre nature serait privé de vie spirituelle. D'autre part s'il n'existait qu'une nature divine, si Dieu ne possédait pas un autre Lui-même, il n'y aurait pas de phénomène originel dans la vie spirituelle et tout s'abîmerait dans une indifférence abstraite. L'être divin doit s'extérioriser pour pénétrer dans son autre Lui-même, dans l'être humain. Dans la spiritualité concrète, la personnalité humaine n'est ni éliminée, ni anéantie, elle ne sombre pas dans l'unité indéterminée. Deux natures, Dieu et l'homme, subsistent dans la profondeur même de la vie spirituelle.

La personnalité humaine ne témoigne pas d'une individuation de l'esprit s'effectuant par la matière. L'individuation, l'éclosion de la personnalité s'accomplit par l'esprit même, dans la profondeur de la vie spirituelle, elle est une propriété de la vie spirituelle. Dans la vie spirituelle, les êtres, les personnalités agissent [61] et manifestent leurs énergies. La vie spirituelle est l'arène où se rencontrent les êtres concrets. Il n'y a en elle aucune abstraction, aucun principe abstrait, il y a uniquement vie. Les êtres, et non les substances, se révèlent dans la vie spirituelle et la révélation chrétienne est la révélation de la vie spirituelle des êtres, et non celle des principes abstraits de l'être. Dans le christianisme il n'y a que des êtres appartenant à divers degrés hiérarchiques. Les êtres, les personnalités humaines avec leur destinée éternelle sont données sans intermédiaire dans l'expérience spirituelle. Mais on ne peut élaborer de doctrines ontologiques abstraites et métaphysiques concernant la nature des êtres et celle de la personnalité.

Le mystère de la personnalité humaine ne peut être exprimé que dans le langage de l'expérience spirituelle et non dans celui de la métaphysique abstraite. La métaphysique pluraliste est tout aussi abstraite, tout aussi rationaliste et correspond aussi peu à la vie de l'esprit, que la métaphysique du monisme ; le spiritualisme dans son genre n'est pas moins défectueux que le matérialisme. Duns Scot protesta contre la doctrine de saint Thomas d'Aquin, relative à l'individualité et à l'immortalité de l'âme ; il prouva que cette doctrine aboutissait à la négation de l'immortalité et de l'existence de l'individualité humaine. Toutefois la doctrine scolastique de Duns Scot, qui sous cer-

tains rapports est plus fine que celle de saint Thomas d'Aquin, était passible d'objections aussi bien fondées.

Le mystère de la révélation chrétienne, concernant la personnalité humaine et sa destinée individuelle, ne peut être exprimé ni par la métaphysique scolastique de saint Thomas d'Aquin, ni par la métaphysique pluraliste de Leibniz avec sa monadologie, ni par la métaphysique moniste de Hegel ou de Hartmann. Ce ne sont ni les scolastiques, ni les métaphysiciens, mais bien les mystiques qui exprimèrent le mystère de la vie théandrique, les mystères des voies et des destinées. L'expérience des saints nous donne une connaissance plus profonde de la personnalité humaine, que toute la métaphysique et la théologie réunies. Toutes les tentatives faites en vue de fonder l'affirmation de la vie future sur la substantialité de l'âme, sont peu persuasives et ne parviennent pas à nous convaincre. Il n'y a là qu'un point de vue naturaliste des mystères [62] de la vie spirituelle et la vie échappe à cette forme de pensée. La personnalité humaine est immortelle, non pas parce que l'âme humaine est substantielle, ou parce que l'idée de personnalité exige l'immortalité, mais parce qu'il y a une expérience spirituelle de la vie éternelle, parce que la vie spirituelle est une vie divine-humaine, parce que le Christ existe comme source de vie éternelle. Elle se prouve et se démontre par la manifestation même de l'immortalité dans la vie spirituelle. L'immortalité est une catégorie spirituelle et religieuse et non pas naturaliste et métaphysique. Elle n'est pas la propriété naturelle de l'homme, elle est l'acquisition de la vie spirituelle, la nouvelle naissance en esprit, naissance en Christ, source de vie éternelle. L'immortalité de l'homme n'est pas une continuité infinie de sa nature métaphysique ; elle est une renaissance à une vie supérieure dans la race du nouvel Adam. Elle est la vie éternelle ayant vaincu la mort. L'immortalité, la vie éternelle est la révélation du Royaume de Dieu, et non la nature métaphysique de l'être. Aussi le christianisme n'enseigne-t-il pas l'immortalité de l'âme comme le font diverses formes de métaphysiques naturalistes, mais bien la résurrection, qui est un événement de la vie spirituelle, du monde spirituel triomphant de la corruptibilité et de la mortalité.

L'Église chrétienne démasque le mensonge de tout monophysisme, c'est-à-dire l'erreur et la déformation de l'expérience spirituelle qui ne fait pas place au mystère des deux natures, divine et humaine et qui s'exprime de façon rationaliste par les doctrines monistes. L'unité-

dualité des deux natures, qui ne peuvent être confondues, est le mystère même de la vie religieuse et le phénomène originel de l'expérience spirituelle ; et ceci peut difficilement être exprimé par une métaphysique rationaliste, qui risque toujours de tomber dans un monisme, un dualisme ou un pluralisme abstraits. Le mystère de la vie éternelle des deux natures est le mystère de Christ, Dieu-homme. Les plus grands scolastiques furent incapables d'exprimer ce mystère dans un langage de théologie et de métaphysique substantialistes. La conscience grecque, païenne, n'enseignait que l'immortalité des dieux, que celle du principe divin ; elle pouvait encore être l'apanage des héros, des demi-dieux, mais non celui du [63] commun des hommes. Nous trouvons là une expression authentique de la vérité. L'homme naturel, la monade psycho-corporelle ne jouit pas de l'immortalité, comme d'une qualité lui étant inhérente. Seule la vie spirituelle mérite l'immortalité, seul l'esprit possède la qualité de la vie éternelle.

L'immortalité est la pénétration dans la vie spirituelle et son obtention, la restitution de l'esprit à l'homme qui s'en était détaché. La source de l'immortalité est en Dieu et non dans la nature, et l'on ne peut concevoir l'immortalité en dehors de la vie en Dieu, en dehors du divin. Le chemin de la vie éternelle et immortelle nous est donné en Christ. La vie éternelle est le Royaume de Dieu, et sans lui, sans l'Esprit Saint, il n'y a pas d'immortalité, de vie éternelle. Dans le Royaume du Christ se révèle l'immortalité de l'homme, inaccessible à la conscience païenne et à l'ancienne conscience judaïque. L'esprit est restitué à l'homme, ce dernier cesse d'être une monade fermée et psycho-corporelle ; et la restitution de l'esprit, la pénétration dans la vie de l'esprit n'implique point un retranchement ou une mortification de l'âme et du corps, mais bien leur transfiguration, leur illumination, leur spiritualisation, leur absorption dans la vie supérieure de l'esprit. C'est pourquoi le christianisme enseignait la résurrection de la chair. Pour comprendre ce mystère, il n'est pas besoin de métaphysique naturaliste, il n'est pas nécessaire de voir dans la chair et le corps, une substance. La « chair » est une catégorie religieuse, c'est-à-dire spirituelle et non naturaliste. Et les tentatives faites pour exprimer le mystère de la chair et de sa résurrection en termes de métaphysique naturaliste, sont toujours exotériques ; elles assujettissent le mystère du christianisme à la nature matérielle, intimement liée aux représenta-

tions collectives du peuple. Le mystère de la résurrection de la chair est un mystère spirituel et concret, il ne peut être traduit que par la vie, c'est-à-dire par l'expérience spirituelle. Le naturalisme et même le matérialisme des systèmes de théologie ne démontrent qu'une chose : c'est qu'à certains degrés de la vie spirituelle, l'esprit est conçu comme transcendant à l'homme, celui-ci étant considéré comme un être naturel, psycho-corporel.

La distinction fondamentale établie entre l'esprit et [64] la nature, comme entre des réalités et des ordres qualitativement différents, n'implique pas la négation du cosmos, la séparation de l'homme spirituel et de la vie cosmique. Le cosmos, le monde divin, la nature divine, ne se révèlent que dans l'expérience spirituelle, dans la vie spirituelle. La rencontre avec le cosmos n'a lieu qu'en esprit, et l'homme n'est pas séparé de lui, mais lui est uni. La spiritualité concrète comporte en elle la plénitude de la vie cosmique, tous les degrés hiérarchiques du cosmos. Ce n'est que dans le monde spirituel intérieur que le cosmos est donné dans sa vie intérieure, dans sa beauté. Dans le monde naturel, l'homme isolé considère le cosmos comme lui étant extérieur, impénétrable, étranger, comme un objet pouvant être soumis à l'action technique et à l'étude des sciences mathématiques et physiques ; il voit dans le cosmos son asservissement aux éléments inférieurs et sensibles.

La contemplation de la beauté et de l'harmonie dans la nature constitue déjà une expérience spirituelle, une pénétration dans la vie intérieure du cosmos, qui se révèle dans l'esprit. L'amour envers la nature, envers les minéraux, les végétaux, les animaux est déjà une expérience spirituelle, une victoire sur la désunion et l' « extrincésisme ». La doctrine mystique et théosophique de la nature, telle que nous la trouvons chez Paracelse, Jacob Bœhme, Fr. Baader, et en partie chez Schelling, considère la nature en esprit, comme la vie intérieure de l'esprit, comme l'insertion de la nature dans l'esprit et de l'esprit dans la nature. Le cosmos est conçu comme un certain degré de l'esprit, comme la symbolique de sa vie intérieure. La naturalisation de l'esprit chez Bœhme n'est que la contrepartie de l'absorption de la nature dans l'esprit. Les éléments de la nature et du cosmos sont aussi des éléments psychiques de l'homme, ils sont unis dans le monde spirituel. Le microcosme et le macrocosme se révèlent, dans la

vie spirituelle, non pas dans la divisibilité et l' « extrincésisme », mais dans l'unité et la pénétration réciproque.

La perte du paradis par l'humanité est la séparation d'avec le cosmos, d'avec la nature divine, la formation d'une nature extérieure, étrangère, la dissension et l'asservissement. L'obtention du paradis est le retour du cosmos vers l'homme et de l'homme vers le [65] cosmos. Elle ne se réalise que dans une vie spirituelle réelle, dans le Royaume de Dieu. Cette expérience commence dans l'expérience de l'amour, dans la contemplation de la beauté. La nature extérieure est l'ossification de l'esprit. Or, le cosmos est la vie, et non un ensemble d'objets matériels endurcis et de substances inertes.

L' « acosmisme » de la spiritualité abstraite est totalement étranger au christianisme, qui connaît une spiritualité concrète contenant la plénitude du monde divin. Le « monde » pris au sens évangélique, le monde pour lequel nous devons avoir de l'inimitié, ne représente pas la création divine, le cosmos, que nous devons au contraire aimer et avec lequel nous devons être unis. Le « monde », la « nature » constituent, dans ce cas, l'engourdissement par le péché, l'ossification par les passions, l'asservissement aux éléments inférieurs, la déformation du monde divin et non pas le cosmos lui-même.

# VIII

Au cours de la lutte qui s'effectue dans le monde naturel, au nom de la vie spirituelle supérieure, au nom de Dieu, de l'amour, de la liberté, de la connaissance, s'élèvent des « échafaudages » ; les moyens employés pour atteindre les réalités et les biens de l'esprit, sont souvent exaltés jusqu'à la dignité d'une fin en soi. Ces « échafaudages » constituent précisément la source de la plus grande tragédie de la vie spirituelle.

Dans l'histoire du monde, rien ne se réalisa jamais au sens réel et ontologique du mot, parce que les procédés auxquels on avait recours pour atteindre la vie spirituelle en dissimulaient, en quelque sorte, les fins. L'humanité fut emprisonnée dans les remparts de la vie spirituelle, sans jamais pouvoir atteindre cette vie elle-même. Dans les

voies qui mènent à Dieu, on fit usage de moyens impies : pour la réalisation de l'amour on fit appel à la haine et à l'animosité ; pour atteindre la liberté, on eut recours à la violence et à la contrainte. Dans les civilisations, les Etats, les coutumes, l'organisation extérieure de l'Église triomphèrent [66] des procédés totalement opposés au but de la vie spirituelle, au monde divin ; on justifia en eux la haine et la violence en invoquant les buts suprêmes que l'on s'était proposés. On oublia Dieu en faveur de l'édifice érigé pour l'atteindre. On se mit à haïr au nom de l'amour, à contraindre au nom de la liberté ; on se plongea dans la matière au nom de principes spirituels.

Dans l'organisation extérieure de l'église, dans les canons et les doctrines de théologie, Dieu était, en quelque sorte, relégué au second plan et souvent même il lui arrivait de disparaître ; dans l'organisation de l'Etat la liberté périssait ; dans les coutumes et les traditions on enterrait l'amour ; dans les sciences, et les académies créées pour elles, l'ardeur enflammée de la connaissance s'éteignait ; le but même de la connaissance était perdu de vue. Les « remparts » de la vie spirituelle masquaient partout celle-ci et s'assuraient une existence indépendante. Les procédés employés pour acquérir la vie spirituelle, les instruments qui en sauvegardaient les principes, furent un obstacle à sa réalisation. Les symboles endurcis se substituèrent à la réalité. Le monde naturel, royaume de César, triompha, par ses procédés de lutte, par ses violences et ses divisions, du monde spirituel, du Royaume de Dieu, le soumit et le rendit semblable à lui-même. On se proposa d'atteindre ce Royaume de l'Esprit, non pas spirituellement, mais matériellement ; et on finit par l'oublier dans la vie, on cessa de s'y intéresser, on perdit la faculté de le percevoir.

Léon Tolstoï, malgré le rationalisme limité de sa conscience religieuse, comprit cette tragédie et sentit profondément combien grande était la disproportion existant entre les procédés et les buts, entre les chemins où l'on s'engageait et le sens de la vie, entre ce qui se justifiait dans l'existence et ce qui autorisait cette justification. L'organisation du monde et de l'humanité, basée sur l'oubli de la vie de l'esprit et sur la conversion des principes spirituels en instruments de cette organisation, ne peut jamais mener à la vie spirituelle. L'esprit ne peut souffrir d'être converti en « instrument », car ceci est à la fois inutile, opposé et contraire à sa nature.

Dans la vie spirituelle, il ne peut y avoir d'opposition entre les moyens et les fins de la vie ; cette opposition [67] n'existe que dans le monde naturel. C'est une rupture créée par le mal, et l'on ne peut la justifier en invoquant le péché de la nature humaine et la nécessité de cette désunion pour la victoire sur le péché. Dans cette justification, il y a un mensonge et une hypocrisie, qui constituent un obstacle à l'acquisition de la vie spirituelle.

L'ascension vers la vie spirituelle est une identification des moyens et des buts de la vie ; les procédés permettant de réaliser le but divin dans la vie, l'amour, la liberté, la connaissance sont précisément le divin, l'amour, la liberté, la lumière de la connaissance de l'être. Les enceintes doivent être abattues, afin de déblayer la voie menant à la vie spirituelle. Car celle-ci demeure inaccessible à l'homme, non seulement en raison de son péché et de son asservissement à la nature inférieure, mais à cause des remparts si peu conformes aux principes spirituels qu'ils sont censés préserver. Une vie religieuse fondée sur le respect des observances, une science académique, une sanctification de coutumes païennes, autant de mensonges et d'artifices, autant d'obstacles sur le chemin de la vie spirituelle et sur celui de la connaissance de la réalité divine.

Le monde des symboles réfléchis masque celui de l'esprit, celui de la réalité même, et la symbolisation perd toute connexion avec ce qu'elle doit représenter. Le monde naturel est la symbolique de l'esprit, mais celle-ci peut être prise pour la réalité même, elle peut s'endurcir et se matérialiser. Alors le centre de gravité de la vie et, ce qui est le plus grave, celui de la vie religieuse, se transporte dans ce monde matériel endurci que l'on a symboliquement sanctifié. L'homme n'est pas absorbé par l'infini du monde spirituel, mais rejeté dans la limitation du monde naturel et matériel, il place en celui-ci le centre de sa vie, il est uni à lui par des liens invisibles.

Il se crée un positivisme d'église méfiant et craintif à l'égard du monde spirituel. Pour ce positivisme, l'autre monde ne représente qu'un moyen permettant d'affermir et d'assujettir le monde d'ici-bas ; car il redoute l'ameublissement et l'amollissement de cet ordre naturel, il craint toute révolution de l'esprit. Il ne croit pas qu'il puisse se dérouler des événements dans le monde spirituel qui nécessitent une nouvelle symbolisation, [68] une nouvelle « chair ». Les positivistes reconnaissent comme absolue et immuable la symbolique de l'esprit,

ils considèrent comme sacrée l'ancienne symbolisation, car l'esprit est pour eux immobile et statique, substance et non vie.

Mais l'ancienne symbolique de la chair peut vieillir, les anciens procédés et instruments de la vie spirituelle peuvent devenir hors d'usage, car la nature de l'esprit est dynamique. Alors la recherche d'une nouvelle symbolique devient inévitable pour rendre les moyens plus conformes aux buts et rapprocher la symbolique des réalités mêmes de l'esprit. Dieu lui-même fut conçu comme fini, car l'obsession de l'infini hante l'humanité pécheresse. Cette hantise s'est reflétée dans la symbolique du fini.

De terribles perturbations, des révolutions monstrueuses, des manifestations de mal inconnues jusqu'alors sont envoyées au monde chrétien à seule fin que ce monde pécheur, ayant trahi ce qui est sacré, s'achemine enfin vers la réalisation d'une vie spirituelle véritablement libre. Les murs mitoyens et les enceintes s'écroulent, tout s'ameublit et s'amollit dans le monde naturel et historique et dans sa symbolique endurcie. Et c'est là un moment singulièrement propice à la mise en pratique sérieuse et austère de la vie chrétienne, au rapprochement des procédés de la vie et de ses buts, de la symbolique et des réalités. Sous l'empire d'un cataclysme, il s'accomplit dans l'histoire une ascèse et une purification sans lesquelles il ne peut y avoir de vie spirituelle, ni pour l'individu, ni pour la société entière. La destinée du christianisme en dépend, car un nouveau type de spiritualité doit naître dans le monde.

Ou bien il y aura une nouvelle époque de christianisme et une renaissance chrétienne s'affirmera, ou bien le christianisme est condamné à périr, ce que nous ne pouvons admettre un seul instant, car les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre lui. Le christianisme ne peut retourner à l'état qui précéda la catastrophe. L'image de l'homme s'estompe dans le tourbillon qui emporte le monde et sa dignité perdue doit lui être restituée. Mais la dignité de l'homme n'est pas déterminée par sa situation, ni par sa puissance dans le monde naturel, mais par sa spiritualité, c'est-à-dire par l'image divine en lui, par [69] l'Eros qui l'oriente vers Dieu, vers la vie en vérité, en justice, en beauté, vers la vie spirituelle. Car cette vie spirituelle est précisément la vie en Dieu, c'est-à-dire dans la vérité, la justice, la beauté et non dans l'isolement naturel des âmes et des corps. Dieu est immanent à l'esprit, mais il est transcendant à l'homme psycho-corporel, au monde

naturel. Désormais l'humanité chrétienne devra préférer Dieu aux citadelles érigées dans le monde pour protéger les principes essentiels de la vie et qui ne firent, en réalité, que les dissimuler.

# IX

La vie spirituelle est infinie ; en elle la diversité qualitative se révèle ; elle est plus vaste que ce qu'il est convenu d'appeler canoniquement « spirituel » dans le christianisme. On ne peut identifier l'esprit au Saint-Esprit, à la Troisième Hypostase de la Trinité. L'esprit est la sphère où se relient le divin et l'humain, il embrasse toutes les aspirations de l'homme vers Dieu, toute la culture spirituelle de l'homme. La grâce du Saint-Esprit, au sens théologique, est une modalité particulière de la vie spirituelle, son aspiration suprême. La révélation, la profondeur extrême de cette vie spirituelle, est la révélation du Saint-Esprit, et l'espoir en une vie spirituelle future, qui transfigurera le monde naturel, est l'espoir en une action plus efficace du Saint-Esprit.

Mais la vie spirituelle se révèle par degrés et avec une diversité qualitative. En font partie toute la vie intellectuelle, morale, artistique de l'humanité, toute communion dans l'amour. La nature du Saint-Esprit, dogmatiquement parlant, a toujours été insuffisamment révélée par la conscience de l'église. Aussi bien les Pères et les Docteurs de l'église, que la conscience religieuse, ne parvinrent pas à surmonter l'idée de subordination dans la doctrine de la Troisième Personne de la Trinité. Cela s'applique plus particulièrement à la théologie catholique. Il devait en être ainsi dans la période où le christianisme accomplissait son premier effort au sein de l'humanité naturelle. Toutefois la révélation incomplète de la nature du Saint-Esprit [70] atteste que la profondeur abyssale de la vie spirituelle n'est qu'imparfaitement divulguée dans le christianisme, que l'esprit est encore incarcéré dans l'âme, que l'on n'est pas conscient de ce que toute vie spirituelle, toute culture authentique est enracinée en Dieu et dans le Saint-Esprit.

En l'Esprit Saint, Dieu devient immanent au monde et à l'homme, car l'Esprit est plus près de l'homme que Dieu le Père et même que Dieu le Fils, quoique la doctrine théologique le concernant soit moins mise en lumière. Ce n'est que dans la nouvelle naissance que se révèle

la nature authentique de la vie spirituelle, sa nature non subjective et non psychologique. L'homme naturel possède aussi des rudiments de vie spirituelle, mais ils sont enclavés dans l'âme et leur sens demeure obscur. Cet homme plongé dans l'élément racial, vivant avant tout de « chair » et de « sang », possède aussi la vie religieuse et peut être sauvé. Mais la profondeur de la vie spirituelle ne se révèle pas dans son christianisme traditionnel, car l'esprit est opposé aux races et aux coutumes de races. La sanctification symbolique des traditions raciales ne représente pas encore la révélation authentique de la vie chrétienne, de la vie de l'esprit. Et celui qui tient par-dessus tout à la sanctification de ses coutumes, de sa « chair » et de son « sang », n'est pas encore un homme spirituel.

Subordonner l'infini de l'esprit au fini du monde naturel, revient à emprisonner l'esprit. Dans un christianisme héréditaire, l'homme tient encore par-dessus tout à la chair et au sang de sa personne, de sa famille, de sa nation, de son Etat. Il attache un prix à la sanctification et à la justification religieuses de ces coutumes traditionnelles. Mais l'esprit, c'est l'être et non pas cet ensemble d'usages, de mœurs et d'habitudes. La vie de l'esprit consiste précisément à s'en dégager et à pénétrer dans l'être. Le chrétien par « tradition » désire avant tout que sa « chair » et son « sang » soient reconnus sacrés. Une vie spirituelle, sans parti pris de races et de coutumes, lui paraît abstraite, lui semble être un abandon de la vie. Il envisage la vie spirituelle et l'homme spirituel comme le fait un positiviste. Cet emprisonnement de l'esprit infini dans la « chair » et le « sang » du monde naturel, cet asservissement du divin à l'élément racial, constituent [71] précisément un positivisme dans la vie religieuse.

C'est ainsi que l'on érige en absolu le relatif et le temporel d'une certaine symbolique, prise pour unique et définitive. C'est ainsi que la monarchie fut reconnue sacrée et que la vie de l'Église lui fut asservie ; et ceci est un des cas où le christianisme s'alourdit et s'enlise. Il cesse d'être ailé pour devenir rampant, il subit la domination de ce monde naturel. On refuse de reconnaître en l'homme un être spirituel et la vie de l'esprit avec son horizon infini se ferme devant lui. Cette vie est réservée aux saints et tous les autres hommes se voient condamnés à rester des êtres naturels, appartenant à telle ou telle lignée, qui, de leur naissance à leur mort, ne sanctifient que symboliquement leur chair et leur sang.

Le positivisme religieux est tout autant une entrave à la renaissance spirituelle de l'humanité que le positivisme matérialiste. L'un et l'autre asservissent l'esprit humain. Et la grande révolution spirituelle qui devra s'accomplir dans le monde, libérera l'homme de cet esclavage de la chair et du sang, de cette oppression de la collectivité. Les grands hommes de l'esprit attendirent cette révolution, ils en eurent la vision prophétique. Leur espoir était celui de l'avènement de l'Esprit dans le christianisme. L'élévation vers la spiritualité, vers l'affranchissement spirituel est un chemin ardu : c'est celui de la purification et de l'inspiration créatrice. Cette voie suppose l'ascétisme et le sacrifice, non seulement individuels, mais supra-individuels, sociaux et historiques. Nous vivons à une époque où tout appelle le monde chrétien à cet ascétisme et à ce sacrifice, où rêver à l'ancienne sanctification de la chair et du sang reviendrait à leur accorder la primauté sur la vérité du Christ.

Le fait qu'une vie spirituelle naît en moi et que je recherche Dieu, que j'aspire au divin et que je l'aime dans cette vie, constitue le phénomène suprême, la justification même de l'être. Toutes les forces du monde ne parviendront pas à me persuader qu'il y a là une illusion, une autosuggestion, et non pas la vie. Car c'est bien l'unique vie, sans laquelle tout est poussière, fiction et non-être. Nous ne vivons pas dans un monde réel, mais dans un monde où l'être et le non-être sont confondus, et notre réveil spirituel est un réveil à l'être authentique.

# X

La tradition du platonisme est plus favorable à la philosophie de l'esprit et de la vie spirituelle, que ne l'est la tradition de l'aristotélisme. La scolastique, dans la personne de son plus illustre représentant, saint Thomas d'Aquin, profita de la doctrine d'Aristote pour affirmer que l'homme et le monde appartiennent exclusivement à l'ordre naturel et sont opposés au surnaturel. Selon lui, ils sont créés par Dieu, mais ne sont pas enracinés en Dieu. Les énergies divines n'agissent pas directement dans la création. L'action de Dieu sur le monde s'opère par la voie de la grâce, par des voies officielles établies

par l'Église. Dieu est conçu comme acte pur, il n'y a pas en lui de puissance. La puissance est une imperfection de l'être créé, une preuve de sa confusion avec le non-être.

Ainsi se crée un système enchaînant et isolant le monde naturel, où la nature spirituelle de l'homme se trouve reniée. La patristique orientale, dans son expression classique, conservait la tradition platonicienne. Aussi lui était-il plus facile de reconnaître que l'homme et le monde sont enracinés en Dieu, dans les idées divines, de reconnaître qu'il existe, non seulement un monde et un homme terrestres, mais aussi un homme et un monde célestes. Si l'aristotélisme est très défavorable à la conception symbolique du monde, par contre le platonisme, lui, peut en être le fondement.

Pour lui, tout le terrestre n'est que le symbole du spirituel, du monde céleste. L'homme est à la fois un être terrestre et céleste, naturel, surnaturel et spirituel ; il est le point d'intersection de deux mondes. La spiritualité et la vie spirituelle sont inhérentes à la nature humaine, en tant qu'elle est une image de la nature divine. La vie spirituelle et l'esprit sont immanents et non transcendants à l'homme. La conscience chrétienne n'est pas nécessairement assujettie à certaines formes de la pensée antique, qui engendrent la métaphysique naturaliste et la théologie. Et la philosophie de l'esprit peut être une philosophie chrétienne authentique.

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre II

# SYMBOLE, MYTHE ET DOGME

## I

« ... Tout ce que nous voyons n'est que le reflet, n'est que l'ombre de ce qui est invisible à nos yeux. »

WL. SOLOVIEFF.

D'après son étymologie le mot symbole a le sens d'intermédiaire et de signe, et il marque en même temps un rapport, une liaison [10]. Le symbole suppose l'existence de deux mondes, de deux ordres de l'être, et il ne pourrait trouver de place s'il n'en existait qu'un. Le symbole nous apprend que le sens d'un monde réside dans un autre, et que le sens lui-même nous est signalé par ce dernier. Plotin comprenait par symbole l'union de deux en un. Le symbole constitue le pont reliant deux mondes. L'être n'est point isolé ; le symbole évoque pour nous non seulement l'existence de deux mondes, mais aussi la possi-

10 Voir Max Schlessinger : *Geschichte des Symboles*, 1920.

bilité d'une alliance entre eux, il nous prouve qu'ils ne sont pas définitivement scindés. Il les délimite et en même temps les relie.

Notre monde naturel empirique ne possède en lui-même ni signification, ni orientation ; il acquiert ces qualités en tant qu'il est un symbole du monde de l'esprit. Il ne possède pas en lui-même de source de vie donnant un sens à l'existence, il la reçoit symboliquement du monde spirituel. Le Logos existant dans ce dernier ne fait que se refléter, c'est-à-dire se symboliser dans le monde naturel. Tout ce qui possède une signification dans notre vie, n'est que l'indice, le [74] symbole d'un autre monde, dans lequel le sens lui-même est enraciné. Tout ce qui est important dans notre vie est « significatif », symbolique. L'enchaînement symbolique des faits, dans notre vie et dans la vie de notre monde, saturé de non-sens et d'inanité, ne nous est donné que comme enchaînement à un autre monde, qui, lui, possède une orientation, une signification, parce qu'il est le monde spirituel.

Dans le monde et dans la vie de la nature qui sont un monde clos et une vie close, tout est accidentel, sans enchaînement, privé de signification ; l'homme, en tant qu'être naturel, est dépourvu de sens et de profondeur, et sa vie naturelle est privée d'un enchaînement significatif. Dans la vie de l'homme, considérée comme fragment du monde naturel, on ne peut découvrir le Logos, et sa raison même n'est qu'une adaptation à la gravitation de ce monde. Une conscience orientée exclusivement vers le monde naturel concentré en lui-même, est frappée par l'ineptie, le caractère accidentel et insignifiant de l'être. Elle est opprimée, incapable de dissiper les ténèbres du monde naturel, dans lequel on ne peut discerner les indices d'un autre monde.

Mais l'homme en tant qu'image de l'être divin, c'est-à-dire en tant que symbole de la divinité, a une signification précise et un sens absolu. La conscience orientée vers le monde divin découvre partout un enchaînement intérieur et une signification ; les indices d'un autre monde lui sont donnés. Cette conscience est affranchie et elle apporte un sens à l'inanité apparente du monde naturel. Il est impossible de démontrer l'existence d'un sens dans la vie universelle, on ne peut l'induire rationnellement de l'examen du monde naturel. La finalité des processus de la nature nous semble fort contestable. On ne peut découvrir le sens qu'en l'ayant vécu dans une expérience spirituelle, qu'en s'adressant au monde spirituel. Il ne peut être démontré que par

une vie pénétrée de sens, par une conscience symbolique qui signale, qui relie, qui signifie.

La conception et la contemplation symboliques du monde sont les seules profondes, les seules qui fassent ressentir et percevoir l'abîme mystérieux de l'être. Toute notre vie naturelle d'ici-bas n'a de sens que lorsqu'elle est symboliquement sanctifiée ; mais on [75] peut être conscient de cette sanctification de la vie, comme on peut en être inconscient. On peut vivre superficiellement ce sens symbolique de la vie naturelle, il peut s'objectiver dans la conscience et être perçu dans le sens d'un réalisme naïf. Les hommes peuvent vivre de symboles en les prenant pour des réalités, et la nature symbolique de tout ce qui est sensé et sacré dans leur vie peut leur échapper. Ils sont alors plongés dans le monde naturel objectif, mais ils y voient l'incarnation immédiate de ce qui est sacré, et, dans un réalisme naïf, ils enchaînent l'esprit à la chair de ce monde.

Au matérialisme et au réalisme naïfs, souvent inhérents, non seulement à la conscience areligieuse, mais aussi à la conscience religieuse, il faut opposer, non pas un spiritualisme ou un idéalisme, une spiritualité abstraite ou des idées abstraites, mais bien un symbolisme. Le spiritualisme et l'idéalisme ne sont pas des états religieux de la conscience, ni des orientations religieuses de l'esprit, mais des théories métaphysiques, tandis que le symbolisme est religieux par son essence même. Mais il faut distinguer le symbolisme réaliste du symbolisme idéaliste. Ce dernier, que nous retrouvons fréquemment dans les milieux cultivés de l'humanité contemporaine, n'est pas un symbolisme authentique unissant et reliant deux mondes, c'est le symbolisme de la scission désespérée de ces deux mondes, de l'isolement de notre monde intérieur. La philosophie de Kant, plus que toute autre, est basée sur ce symbolisme, elle est l'expression de cet état, où l'homme se trouve détaché de la profondeur de l'être et plongé dans son monde subjectif. C'est le symbolisme de la profonde solitude spirituelle de l'homme moderne, celui de son dédoublement et de son déchirement. Il trouve son expression frappante dans l'art contemporain. La conception symbolique du monde était celle du Moyen âge. On en trouve un exemple caractéristique dans la mystique de Hugues et de Richard Saint-Victor.

Notre époque a perdu le sens des phénomènes. Le symbolisme idéaliste est subjectif et conventionnel, il ne voit en toute chose que le

reflet d'expériences psychiques, que les états d'un sujet détaché du monde spirituel et de la source originelle de la vie. Nous trouvons chez Schleiermacher l'expression même de ce [76] symbolisme idéaliste subjectif, que le symbolo-fidéisme de Sabatier nous offre également. Il n'y a pas de nécessité ontologique dans ses symboles ; en réalité, il contredit profondément la nature même du symbole, qui est un lien, un trait d'union, le signe d'un autre monde existant authentiquement. Quand le symbolisme idéaliste tend à commenter les vérités de la religion, il est toujours enclin à ne leur attribuer qu'une valeur subjective ; dans l'expérience spirituelle, il laisse l'homme renfermé en lui-même, séparé des réalités du monde de l'esprit ; il ne comprend pas la nature de l'expérience et de la vie spirituelle.

Le symbolisme réaliste est le seul qui soit authentique, qui relie et unisse deux mondes en signalant l'existence du monde spirituel et de la réalité divine. Dans les symboles nous sont donnés, non les indices conventionnels de la vie affective de l'homme, mais des signes indispensables de la vie originelle, de l'esprit même dans sa réalité primitive ; en eux nous discernons les voies reliant le monde naturel au monde spirituel. Pour le symbolisme réaliste, la chair du monde n'est ni un phénomène dépourvu de réalité, ni une illusion subjective, mais bien une incarnation symbolique des réalités spirituelles. Le symbolisme réaliste libère et n'asservit pas, relie et ne désunit pas. Il est profondément opposé au réalisme naïf, objectif, mais il l'est tout autant à l'idéalisme subjectif, au symbolisme idéaliste. Il réside au delà de la division gnoséologique existant entre le sujet et l'objet, au delà de l'absorption de la réalité dans le monde du sujet ou dans celui de l'objet.

L'expérience spirituelle, sur laquelle repose le symbolisme réaliste, est en dehors des oppositions du sujet et de l'objet, de leur conception substantialiste. La vie spirituelle n'est pas plus subjective qu'objective. Sa symbolisation, son incarnation dans les signes et les formes du monde naturel, peuvent être comprises comme une objectivation, mais c'est précisément pourquoi elle n'est pas objective au sens rationaliste du mot. La conscience symbolique absorbe le sujet et l'objet à une profondeur infiniment plus grande. Si l'objectivation n'est qu'une symbolisation, alors par cela même, tout rationalisme objectif, toute conception naïve d'un objet-substance cessent d'être justifiés. Ce que l'on nomme réalités objectives ne [77] sont que des réalités d'ordre

secondaire et non d'ordre primordial ; ce sont des réalités symboliques et non des réalités en elles-mêmes. Mais les réalités subjectives, celle de la vie affective, celle du sujet et de son monde subjectif, ne sont pas davantage primordiales, elles sont tout aussi secondaires, tout aussi symboliques.

Il n'y a pas là une restauration, sous une forme différente, de l'ancienne distinction entre le noumène et le phénomène, de cette distinction qui constitue toute la théorie de la connaissance, basée sur l'opposition du sujet de l'objet. Il serait très inexact de dire que le monde spirituel est une chose en soi (*Ding an sich*), et que le monde naturel n'est qu'apparent. Dans ce genre de distinction et d'opposition, le noumène est conçu sous l'angle du naturalisme, il en est un legs. Le noumène apparaît comme une réalité analogue à celles du monde objectif naturel. La chose en soi n'est pas la vie, elle n'est pas donnée dans l'expérience de vie, elle est chose, elle est objet. La vie spirituelle n'a rien de commun avec le noumène des métaphysiciens et des théoriciens de la connaissance. La doctrine de la « chose en soi » ne suppose pas l'existence de l'expérience spirituelle, comme expérience primordiale de la vie ; elle naquit, dans la métaphysique naturaliste, de l'impuissance à déchiffrer rationnellement l'énigme de la vie. Quand Fichte élimina comme inutile la conception du noumène, il fit un grand pas en avant. Il recherchait l'acte primordial de la vie, l'acte et non la chose. Mais là le danger d'hypostasier le sujet le guettait. L'idéalisme subjectif ne peut être la doctrine de la vie spirituelle. Par contre le symbolisme est orienté vers la vie et l'expérience spirituelle. Nous trouvons des exemples classiques de symbolisme, non pas chez les philosophes, mais chez les mystiques, chez les artistes et dans les descriptions de l'expérience spirituelle.

## II

Il existe deux conceptions du monde qui marquent de leur empreinte les formes de la conscience religieuse. L'une d'elles voit partout dans le monde des [78] réalités en soi, elle insère intégralement l'infini dans le fini, l'esprit dans la chair de ce monde naturel ; elle assujettit le divin à la chair finie, elle est toujours prête à voir dans le

transitoire l'absolu et le permanent, elle transforme les processus de la vie en catégories ontologiques figées. Cette conception du monde engendre les doctrines du positivisme et du matérialisme religieux, elle détermine les systèmes théologiques dominants. L'expérience qui se trouve à la base de cette conception, devient la source de sentiments conservateurs, hostiles au mouvement et réactionnaires. Les hommes qui s'y rattachent aiment l'autorité et nourrissent de la méfiance envers tout génie créateur. Il y a là une conception naïvement réaliste et matérialiste du monde (malgré sa forme religieuse), une conception positiviste opprimée par le fini, redoutant l'infini, et voyant dans la chair naturelle et historique, relative et transitoire, l'absolu et le divin.

Cette conception du monde est statique et hostile à tout dynamisme. Elle résulte du fait que le centre de gravité de la vie est transposé dans ce monde naturel. Elle sanctifie d'une façon absolue la « chair » historique. Les coutumes et les mœurs nationales, les formes de la monarchie, celles de l'autorité ecclésiastique, qui rivent l'Église et l'Etat, les systèmes théologiques acquièrent une signification sacrée, absolue et immuable ; le divin leur est soumis. Il se constitue une chair sacrée asservissant et éteignant souvent l'esprit. Sur ce terrain naissent le matérialisme et le positivisme antireligieux et athée. L'esprit s'éloigne et disparaît, la chair par elle-même demeure sanctifiée. L'école par laquelle nous passons subordonne l'esprit à la chair de ce monde, elle nous habitue à voir la réalité avant tout dans le fini, dans le monde naturel historique.

Mais l'heure vient où la chair sanctifiée de la monarchie se corrompt, où il se constitue une chair sacrée du socialisme, sur laquelle on reporte tous les sentiments éprouvés antérieurement à l'égard de la monarchie sacrée. Il y aura entre ces deux chairs une lutte mortelle, mais l'esprit ne sera pas plus avec l'une qu'avec l'autre, car il n'admet pas que l'on fasse de l'absolu avec du relatif. L'esprit est infini, il souffle où il veut. Il transforme sa symbolique conformément au dynamisme de la vie spirituelle. Il est dynamique par [79] sa nature, il ne peut tolérer d'assujettissement statique. L'esprit ne peut pas être incarcéré dans des coutumes traditionnelles. Le processus organique constitue précisément une corrélation entre l'extérieur et l'intérieur, entre la symbolique naturelle et historique de la chair et la vie de l'esprit. Quand la symbolique charnelle, extérieure, n'exprime plus la vie intérieure de l'esprit, sa sainteté s'altère, les royaumes et les civilisations

s'écroulent, entraînant dans leur chute toutes les formes de vie qui l'avaient prise pour base. Une nouvelle symbolique devient désormais indispensable, elle exprimera un état d'esprit différent, un état organiquement nouveau, c'est-à-dire correspondant à la réalité de la vie intérieure. La chair du monde peut vieillir et se flétrir, l'esprit peut s'en détacher. Alors l'extinction de l'esprit, le péché contre le Saint-Esprit se manifeste par un désir de sauvegarder coûte que coûte cette chair décomposée, à laquelle l'esprit était assujetti. La vie spirituelle refuse d'être enchaînée à la chair naturelle ; sa réalité infinie ne se manifeste pas intégralement dans ce monde historique, où sa présence n'est jamais que symbolique.

Mais il existe une autre conception du monde qui exprime la nature dynamique de l'esprit. C'est celle qui entrevoit partout dans le monde les signes et les symboles d'un autre monde, celle qui perçoit le divin, au delà de tout ce qui est fini et transitoire, comme mystère et infini. Rien de relatif et de passager n'est considéré par elle comme absolu et permanent. Cette conception symbolique transporte le centre de gravité de la vie dans un autre monde, spirituel, dynamique et infini ; elle refuse de voir les réalités dernières dans ce monde, dans sa chair naturelle.

Cette aspiration vers l'infini a trouvé son expression remarquable dans un drame d'Ibsen : *la Dame de la Mer*. L'infinité, l'immensité, le mystère du monde divin et spirituel n'admettent qu'une compréhension symbolique de tout ce qui est fini et naturel. La conception dont il est question accepte et exige une sanctification de la vie naturelle et historique, mais elle doit être symbolique. Or cette sanctification ne peut vénérer la chair du monde comme une réalité absolue et sacrée, renfermant en elle la plénitude du divin.

Toute la vie spirituellement créatrice de l'humanité, toute la dynamique du christianisme a été liée à cette [80] seconde conception du monde. Toute la vie de l'Église du Christ fut un mythe créé dans l'histoire, un symbolisme réaliste exprimant et incarnant la dynamique de l'esprit. La vie et l'esprit ne furent intenses et puissants dans l'Église, que dans la mesure où put s'accomplir ce processus de création de mythes, cette conception de symboles de plus en plus riches. Les dogmes de l'Église, son culte, ses traditions, la vie de ses saints et de ses ascètes proclament ce dynamisme de l'esprit. Toutefois ses coutumes traditionnelles, l'assujettissement de sa vie au royaume de Cé-

sar, la cristallisation de ses systèmes théologiques, l'autorité de ses canons érigés indûment en loi absolue, la création d'une chair sacrée inaltérable, tout cela engendrait trop souvent une ossification de l'esprit dans l'Église, une extinction spirituelle, un arrêt du dynamisme et une vie qui n'était que le reflet de l'énergie créatrice des générations antérieures.

Seule la conception symbolique du monde nous indique le chemin de la vie de l'esprit, elle seule rend possible la continuité du processus de création des mythes en assurant la continuité de la vie traditionnelle qui relie le passé à l'avenir. D'après Creuzer la symbolique est la vision de l'infini dans le fini. Elle est l'image visible des choses invisibles et mystérieuses. Le symbole, par sa nature, n'assujettit pas l'infini au fini. Il rend le fini transparent et permet d'y distinguer l'infini. Dans le monde du fini, il n'existe pas d'horizon absolument fermé ; la chair symboliquement sanctifiée ignore la pesanteur, l'inertie, l'isolement du monde naturel. La réalité authentique est toujours située plus loin à une profondeur plus grande que ce qui est apparent dans la chair naturelle. Le mouvement créateur de l'esprit ne peut être entravé par la chair impénétrable, qui prétend à une réalité absolue.

L'incarnation de Dieu dans le monde, la venue du Fils de Dieu dans la chair de ce monde, démontre l'ouverture possible de la chair et non son caractère incoercible, l'infiltration de l'infini dans le fini, la pénétration du monde spirituel dans le monde naturel, la manifestation divine du lien unissant les deux mondes, la victoire de la grâce sur la pesanteur du monde naturel, le désenvoûtement de ce monde. La venue du Christ, dans la génération d'Adam est la kénôse, l'humiliation, [81] l'abaissement de Dieu, qui s'accomplit afin de libérer cette chair de sa pesanteur et de son assujettissement, afin de l'illuminer et de la transfigurer, et non pas en vue de l'affermir ou de la sanctifier d'une façon absolue.

Le matérialisme religieux qui confère une valeur absolue à la chair du monde est une déformation du mystère de l'incarnation divine, une négation de son caractère symbolique. La Naissance du Fils de Dieu dans le monde, sa Vie, sa Mort sur la croix et sa Résurrection sont autant de faits constituant, par leur signification, un symbole unique, central, absolu de l'événement du monde spirituel, de la vie spirituelle intérieure. Ce symbole nous affranchit de la puissance du monde. Le fait que le Fils de Dieu vécut dans la chair naturelle nous permet d'es-

pérer qu'elle sera vaincue dans son effroyable réalisme, qu'elle peut être illuminée par un autre monde et transfigurée en chair spirituelle.

Toute la chair du monde est le symbole de l'esprit, le reflet, l'image et le signe d'une autre réalité située infiniment plus loin et plus profondément. Tout ce que nous nommons nature créée n'est pas une réalité en elle-même, mais une réalité symbolique, un reflet des chemins lumineux du monde spirituel. L'endurcissement de la chair du monde n'est que le signe des chutes qui se sont effectuées dans le monde spirituel. Mais l'illumination de la chair, manifestée par la vie terrestre du Fils de Dieu, est l'indice d'une ascension accomplie dans le monde spirituel. La chair n'est pas une illusion et un leurre, elle est le reflet symbolique des réalités du monde spirituel. L'alliance des deux mondes, la possibilité de leur interpénétration, la transfusion des énergies d'un monde dans un autre nous sont données dans ce signe symbolique. Le symbole nous dévoile la vie de Dieu, nous signale le passage de l'énergie divine dans la vie de ce monde naturel. Mais il protège toujours le mystère infini, et affirme l'impossibilité de ramener à une commune mesure la vie du monde et la vie de l'esprit. Le symbolisme n'admet pas l'endurcissement définitif et l'isolement de la chair et du monde naturel, endurcissement et isolement qui ont pour conséquence de les transformer en réalités impénétrables à l'infinité de Dieu et de l'Esprit.

[82]

La conception substantialiste du monde naturel, immuable dans son principe non divin, représente précisément un naturalisme religieux, qui engendra par la suite le naturalisme matérialiste et positiviste quand Dieu s'y trouva définitivement séparé du monde naturel et l'esprit irrévocablement éteint. Dans le développement continu de la métaphysique naturaliste, le théisme dualiste, qui rejette le lien symbolique unissant le monde divin au monde naturel, aboutit d'abord à l'athéisme par rapport au monde, puis à l'athéisme par rapport à Dieu. A cette conception s'oppose la conception symbolique qui, elle, admet le lien existant entre les deux mondes, ne considère pas le monde naturel comme non divin, mais voit au contraire en lui des signes du monde divin, des reflets des événements, des chutes et des ascensions de la vie spirituelle. L'ordre naturel n'est pas éternel et immuable, il n'exprime qu'un moment symbolisant la vie de l'esprit. Par consé-

quent, des forces peuvent naître de la profondeur de l'esprit, qui le transfigureront et l'affranchiront de la puissance qui l'asservit.

## III

Il y a trois conceptions possibles des relations entre le monde divin et notre monde naturel : 1° la scission dualiste entre Dieu et le monde, l'agnosticisme, l'idéalisme subjectif qui se renferme dans le sujet, le symbolisme idéaliste qui n'admet que la symbolisation du monde subjectif de la vie affective, détachée du sein de l'être ; 2° l'hypothèse rationaliste qui suppose que le mystère de l'être divin est accessible au concept, le réalisme objectif qui considère comme absolues les réalités du monde naturel ; 3° le symbolisme qui admet la transfusion de l'énergie divine dans ce monde, qui délie et relie deux mondes, et reconnaît que l'être divin ne fait que se symboliser tout en demeurant inépuisable et mystérieux.

Le dualisme et le rationalisme, le faux dualisme et le faux monisme, éloignent également l'homme du monde divin, lui ferment ce monde, préparent le positivisme et le matérialisme. Pour eux, il n'existe pas de [83] relations mystérieuses entre les deux mondes, de transfusion d'énergie de l'un dans l'autre, de signes donnés par d'autres mondes. Mais le monde divin se referme et disparaît aussi quand on le considère comme accessible au concept rationnel, quand on construit une réalité objective du monde naturel et qu'on sépare l'être divin et le monde subjectif, condamnant ainsi l'homme à l'isolement de sa vie émotionnelle. L'idéalisme subjectif et le réalisme objectif constituent des tendances gnoséologiques reflétant, dans la même mesure, mais de façon diamétralement opposée, la scission entre le monde divin et le monde naturel, le dédoublement de l'esprit humain. L'objectivation de la vie divine, son identification au monde naturel est la négation du mystère et de l'infinité de Dieu. Nous retrouvons cette même négation quand on fait de la vie divine une réalité subjective, quand on l'assimile à la vie affective. Le dualisme engendre le positivisme agnostique et le psychologisme. Le rationalisme engendre le naturalisme et le matérialisme.

Ces deux conceptions tendant à expliquer les rapports entre les deux mondes prédominent dans la conscience d'aujourd'hui. Et la religion devient exclusivement une catégorie psychologique. La raison de l'histoire contemporaine proteste contre la tentation d'exprimer l'être divin par des concepts rationnels. Par le déisme, par la religion naturelle, la raison aboutit à l'athéisme, à la négation de la religion. Le déisme est le fruit fatal du théisme rationaliste, qui unit en lui le dualisme abstrait au monisme abstrait. Seul le symbolisme est capable d'exprimer et de sauvegarder la profondeur, le mystère et l'infinité du monde divin, sa distinction d'avec le monde naturel et son alliance avec lui. La vie spirituelle ne se dévoile et ne se perçoit en ce monde, que par l'intermédiaire du symbolisme. Celui-ci peut être difficile à concevoir, il peut être déformé par des principes hétérogènes, rationalistes et dualistes, il est cependant organiquement inhérent à la vie religieuse.

On ne peut percevoir Dieu que symboliquement ; ce n'est qu'à l'aide du symbole que l'on peut pénétrer son mystère. La divinité ne peut pas être déterminée rationnellement, elle demeure inaccessible au concept logique. C'est ce qu'affirmèrent toujours les grands penseurs religieux, les grands mystiques et les théosophes [84] chrétiens ; et aucune théologie scolastique ou métaphysique ne peut contester cette grande vérité. Au delà de l'idée religieuse de Dieu, se trouve toujours l'abîme, la profondeur de l'irrationnel et du supra-rationnel [11]. Cet abîme mystérieux et irrationnel détermine le symbolisme, l'unique voie menant à la connaissance et à la sagesse divines. Toutes les catégories conceptuelles et rationnelles de Dieu et de la vie divine, toutes celles de la théologie cataphatique, n'expriment pas la vérité dernière du divin, car elles sont toutes relatives, orientées vers le monde et l'homme naturels, et adaptées à leur limitation.

La conception rationaliste est la réaction positiviste de l'homme vis-à-vis du monde naturel. Et cette réaction n'est que la réfraction du divin dans les limites du monde naturel. La vie divine en elle-même, en son inépuisable mystère, ne correspond pas aux affirmations des concepts rationnels. La logique n'est pas le Logos, entre eux s'étend un abîme infranchissable, une solution de continuité. Il est impossible d'emprisonner l'infini dans le fini, le divin dans le naturel.

---

[11] Cette idée se trouve exprimée dans un livre remarquable sur la philosophie de la religion : *Das Heilige*, de R. Otto.

L'apôtre Paul nous a laissé une expression éternelle du symbolisme authentique dans la connaissance de la divinité : « Aujourd'hui nous voyons comme dans un miroir, confusément : mais alors nous verrons face à face ! Aujourd'hui je connais imparfaitement : alors je connaîtrai comme j'ai été connu ! »

Nous connaissons Dieu au moyen d'un miroir, d'une façon obscure, c'est-à-dire symbolique. La connaissance définitive de Dieu, sa vision face à face, est réservée à un autre plan, à la vie mystique en Dieu. Le rationalisme, dans la connaissance divine, refuse d'admettre que ce miroir est confus, pour lui, le concept rationnel est susceptible de refléter l'essence authentique de Dieu et capable de pénétrer la divinité.

La théologie apophatique du Pseudo-Denys l'Aréopagite s'oppose à cette doctrine. Les plus grands penseurs religieux se rallient à la vérité énoncée par Nicolas de Cusa, qui voit en la divinité la *coincidentia oppositorum*. L'identité des contraires est une antinomie pour la raison. L'entendement n'est pas adapté à une forme de réalité dans laquelle les contraires [85] sont compatibles. Il est soumis aux lois logiques de l'identité et de la contradiction. Mais ces lois logiques ne peuvent jamais traduire la nature de la divinité. Et tous les dogmes du christianisme exprimant les faits et les événements de l'expérience spirituelle ont un caractère supra-logique et supra-rationnel, ils surmontent la loi de l'identité et celle de la contradiction.

La connaissance religieuse fut toujours symbolique, à l'encontre de toute théologie et de toute métaphysique rationnelle, de toute scolastique. La connaissance de Dieu ne fut et ne put jamais être une connaissance rationnelle, abstraitement intellectuelle, elle s'est toujours abreuvée à une autre source. Et tous les systèmes de théologie scolastique et de métaphysique rationnelle ont un caractère limité, tous sont adaptés au monde et à l'homme naturels, et n'ont qu'une valeur pragmatique et juridique. Ne sont absolus dans le christianisme que les faits mystiques ; la pensée qui les commente est toujours relative.

Le symbolisme se justifie par le fait que Dieu est à la fois connaissable et inconnaissable. La divinité est un objet de connaissance infinie et inépuisable, éternellement mystérieux dans sa profondeur. Aussi cette connaissance est-elle un processus dynamique qui ne trouve son

achèvement dans aucune catégorie figée et statique de l'ontologie. Les limites établies par l'agnosticisme n'existent pas. La gnose cherchant toujours plus loin et plus profondément est effectivement possible, car la connaissance de Dieu est un mouvement infini de l'esprit. Mais le Mystère subsiste toujours, il ne peut être épuisé. Cette vérité s'exprime par le symbole, elle échappe à toute compréhension de l'entendement qui limite toujours, exigeant une fin au delà de laquelle il n'y ait plus de mystère. Là où se termine le domaine de la connaissance rationnelle et de l'entendement logique, qui n'est applicable qu'au monde naturel limité, commence le domaine de la connaissance symbolique et du symbole applicable au monde divin.

Il est impossible d'élaborer un concept positif de l'être absolu, car en ce qui le concerne, tous les concepts positifs se déchirent par des contradictions inconciliables. On ne peut penser la vie intérieure de la divinité par analogie avec les affections humaines. [86] Les attributs de Dieu, dont nous parle la théologie cataphatique, sont logiquement contradictoires et provoquent les objections de la raison. Le concept, par son incapacité à connaître Dieu, devient inévitablement athée, si l'on nie l'existence d'autres voies de la connaissance.

La théologie religieuse d'école est impuissante devant les objections de la raison, devant les réactions de la pensée rationnelle. Le rationalisme et le naturalisme seront transférés, du domaine religieux, théologique, dans celui de l'être naturel et s'y trouveront définitivement affermis. Alors surgira le conflit où s'affronteront la connaissance et la foi, la science et la religion. Ici la science remportera la victoire et s'adjugera des domaines de plus en plus étendus. Ce processus ne peut être enrayé artificiellement, on ne peut le limiter par des procédés relevant d'une théologie naturaliste et rationaliste. En affirmant le dualisme des deux mondes, Kant tentera de défendre le domaine de la foi et de la religion qu'il transférera dans la sphère du sujet. Mais sur ce chemin la foi s'éteindra et la religion sera opprimée et reléguée dans un espace restreint et obscur. Seul le symbolisme délimitant les sphères de l'esprit et de la nature, limitant la compétence de la connaissance rationnelle, ouvrant de nouvelles voies de connaissance, sauvegarde les droits imprescriptibles et les vérités éternelles de la vie religieuse.

La théologie rationnelle d'école, d'une part transgressait les limites de sa compétence en reconnaissant les mystères de la vie divine

comme lui étant parfaitement accessibles, et d'autre part assignait des bornes fixes à l'expérience et aux voies spirituelles de la connaissance divine en soutenant l'agnosticisme. Le système de la théologie dogmatique d'école, naïvement réaliste et non symboliste, n'exprime jamais la vérité ontologique dernière de la vie divine. Au delà des concepts et des formules de la théologie dogmatique se trouvent l'infinité et le mystère de la vie divine, qui ne sont perceptibles que dans l'expérience spirituelle et dans son expression symbolique. Le symbolisme restreint les prétentions de la connaissance rationnelle avec sa domination du concept, mais il ne pose aucune limite à l'expérience spirituelle même ; il n'affirme en principe aucun agnosticisme ; il admet la [87] diversité infinie des chemins de la connaissance. La sagesse et la connaissance de Jacob Bœhme pénètrent profondément dans les mystères de la vie divine, elles découvrent la gnose, qui ignore les limites, mais c'est là une connaissance symbolique et non conceptuelle de la divinité.

La connaissance a une importance considérable dans la vie spirituelle, une valeur illuminatrice. C'est de toute notre pensée que nous devons aimer Dieu et cette connaissance doit être affranchie, aucune limite ne peut lui être imposée du dehors. La connaissance doit pouvoir se développer à l'infini, aussi bien dans la science positive que dans la gnose religieuse et philosophique.

La connaissance symbolique de Dieu est profondément enracinée dans le sol de la tradition chrétienne. La théologie négative apophatique, qui apparaît dans les œuvres de l'Aréopagite, est symbolique. Cette théologie symbolique et mystique nous enseigne que Dieu est inconnaissable et que les définitions positives ne peuvent exprimer les mystères de la vie divine. On ne peut se rapprocher du mystère de la divinité que par la voie des locutions négatives. Dieu n'est rien de ce qui est, il est le non-être. Les plus grands penseurs enseignèrent la théologie négative, aussi bien le païen Plotin que le chrétien Nicolas de Cusa. La théologie négative nous montre précisément que l'être divin n'est pas l'être dans l'acception du monde naturel, où tout est positivement et limitativement déterminable. L'être divin est une réalité d'un autre ordre et si le monde naturel est l'être, alors Dieu est le non-être, le néant, il est supérieur à l'être, il est le « sur-être ». La théologie négative reconnaît le mystère insondable de Dieu, l'impossibilité d'épuiser sa nature par des définitions affirmatives, elle reconnaît

l'opposition, l'antinomie que présente pour notre raison la nature divine. Elle s'oppose à la naturalisation et à la rationalisation de l'être divin.

Mais la théologie affirmative, cataphatique est celle qui prédomine dans la théologie d'école. Cette théologie est rationaliste et anti-symbolique. Elle admet la possibilité d'atteindre par des locutions positives un système parfait de connaissance divine. Elle a une compréhension naturaliste de l'être divin, car elle considère sa réalité comme semblable à celle de la [88] nature du monde, elle envisage Dieu comme un être et non comme le non-être. Elle se refuse à voir le « sur-être » de la divinité, elle renie son mystère et son insondabilité. La théologie affirmative est la théologie du fini et non de l'infini. C'est une théologie exotérique qui confond la réflexion et la réfraction de Dieu dans le monde naturel avec la nature divine en elle-même. Ses définitions affirmatives, empruntées au monde naturel, sont transférées au monde divin. Elle prend les symboles pour des réalités.

La connaissance de la théologie affirmative, qui est pragmatique et juridique, exotérique et sociale, organise la vie religieuse collective des masses, mais elle n'est pas la gnose authentique. La gnose pénètre plus profondément les mystères de la vie divine, tout en les reconnaissant là où la théologie positive les nie. La connaissance symbolique de la théologie mystique descend dans l'abîme du mystère et le protège. La théologie affirmative n'est pas une connaissance, car son résultat est prévu d'avance, il précède le processus même de la connaissance et cette théologie n'est que la codification des vérités dogmatiques de la révélation. La connaissance de Dieu ne peut être qu'une théologie spirituelle expérimentale et symbolique. Car toutes les acquisitions authentiques dans la connaissance de Dieu reposent toujours sur une expérience spirituelle et sur l'expression symbolique de cette expérience. La théologie des mystiques chrétiens fut toujours expérimentale, elle fut une expression symbolique du chemin spirituel. Le symbolisme suppose l'abîme, l' « Ungrund » de la vie divine, l'infini dissimulé au delà de tout ce qui est fini, la vie ésotérique de Dieu, qui n'est pas soumise aux prises de l'intelligence et ne peut être formulée logiquement et juridiquement. L'Absolu des philosophes n'est pas le Dieu de la religion. Le Dieu de la Bible n'est pas l'Absolu dans l'acception du concept philosophique.

[89]

# IV

Le fondement de la connaissance mystique et symbolique n'est pas une proposition philosophique, mais une représentation mythologique. Le concept engendre la proposition philosophique, le symbole produit la représentation mythologique. La connaissance philosophique et religieuse, parvenue au point culminant de la gnose, s'affranchit du joug des concepts et s'oriente vers le mythe. La philosophie religieuse est toujours saturée de mythes et elle ne peut s'en dégager sans s'éliminer elle-même, sans abandonner sa tâche. La philosophie religieuse est, par elle-même, une création de mythes, une « imagination ».

Depuis Platon et Plotin, jusqu'à Schelling et E. de Hartmann, tous les penseurs du type gnostique procédèrent par représentations mythologiques. Toute la gnose de Bœhme est mythologique, toute la philosophie de l'inconscient chez E. de Hartmann, qui tend à construire une pure religion de l'esprit affranchie de tout mythe, est aussi entièrement mythologique. Elle repose sur le mythe de la divinité inconsciente qui aurait, dans un accès de folie, créé le malheur de l'être et se libérerait des souffrances de cet être par la pleine conscience que l'homme pourrait acquérir de lui-même. Platon, dans ses dialogues les plus admirables et les mieux achevés, dans *Phèdre*, dans *le Banquet*, dans *Phédon*, dans d'autres encore, affirme que le mythe est le chemin de la connaissance. La philosophie de Platon est saturée de mythes orphiques. À la base de la philosophie chrétienne, bien qu'elle procède par concepts, se trouve le mythe le plus important de l'humanité, celui de la Rédemption et du Rédempteur. La théologie rationnelle la plus aride, ainsi que la métaphysique, se nourrissent de mythes religieux. La métaphysique pure, abstraite, totalement affranchie de tout mythologisme, est la mort de la connaissance vivante, un détachement de l'être. La connaissance vivante est mythologique. Voilà ce dont nous devons prendre une claire conscience, en nous rendant bien compte de ce que signifie le mythe.

Le mythe est une réalité incommensurablement plus grande que le concept. Il est temps de cesser d'identifier le mythe à l'invention, à

l'illusion de la mentalité primitive, à quelque chose qui, par son essence, est l'opposé de la réalité. Car c'est bien là le sens que nous donnons aux mots « mythe » et « mythologie » dans la conversation courante. Or, derrière le mythe sont dissimulés les plus grandes réalités, les phénomènes originels de la vie spirituelle. La création des mythes chez les peuples dénote une vie spirituelle réelle, plus réelle que celle des concepts abstraits et que celle de la pensée rationnelle. Le mythe est toujours concret et exprime mieux la vie que ne le fait la pensée abstraite ; sa nature est liée à la nature du symbole. Le mythe est un récit concret, qui s'est gravé dans la langue, dans la mémoire et dans la création populaires, où s'expriment les événements et les phénomènes originels de la vie spirituelle symbolisés dans le monde naturel. La réalité originelle préexiste dans le monde spirituel à une profondeur mystérieuse. Mais les symboles, les signes, les images et les reflets de cette réalité primitive nous sont donnés dans ce monde naturel. Le mythe nous présente le surnaturel dans le naturel, le supra-sensible dans le sensible, la vie spirituelle dans la vie de la chair ; il relie symboliquement deux mondes.

Le grand mythe aryen de Prométhée symbolise d'une manière sensible, sur le plan naturel, certains événements de la vie spirituelle de l'homme, de sa destinée, de ses rapports avec la nature. Le principe prométhéen est le principe éternel de la nature spirituelle de l'homme. On peut en dire autant du mythe dionysien, qui se reflète mythologiquement dans le monde sensible. Le mythe de la chute d'Adam et Eve, fondamental pour la conscience chrétienne, exprime la plus grande réalité du monde spirituel. Le détachement de l'homme et du monde d'avec Dieu fait partie des phénomènes originels de la vie spirituelle, il appartient à la profondeur de l'esprit, à une profondeur qui précède l'origine des choses. Mais cet événement spirituel se symbolise dans le monde naturel et sensible. Le sens de la chute se révèle dans l'expérience spirituelle, toutefois cet événement s'exprime par un mythe concret, celui d'Adam et Eve, qui parle d'un fait accompli sur notre terre et dans notre temps. [91] Le mythe représente toujours une réalité, mais sa réalité est symbolique.

La doctrine de Schelling sur la mythologie est géniale ; il la considère comme la préhistoire de l'humanité, comme le reflet d'un proces-

sus théogonique et cosmogonique dans la conscience humaine [12]. La philosophie de la mythologie, liée aux travaux de Creuzer, a vieilli par rapport aux dernières investigations faites dans ce domaine, mais le noyau philosophique de la doctrine de Schelling sur la mythologie garde une signification indéfectible.

Quand la connaissance prétend se libérer définitivement des mythes religieux, elle se soumet aux mythes anti-religieux. Le matérialisme offre aussi une forme de création mythologique, il vit du mythe de la matière et de la nature matérielle. Le positivisme vit du mythe de la science comme connaissance universelle. Ces mythes n'expriment pas des réalités profondes de la vie spirituelle, ils n'expriment que certaines étapes de la voie suivie par l'homme. Le christianisme est entièrement mythologique, comme toute religion, et les mythes chrétiens expriment les réalités les plus profondes et les plus centrales du monde spirituel. Il est temps de ne plus avoir honte d'un mythologisme chrétien, de ne plus affranchir le christianisme du mythe. Aucun système de concepts théologiques ou métaphysiques ne peut faire disparaître le mythologisme du christianisme, c'est précisément cet ensemble de mythes qui constitue sa plus grande réalité, car il devient abstrait aussitôt qu'il s'en affranchit. Mais il faut saisir spirituellement le sens intérieur du mythe et du symbole, afin de se libérer de leur puissance réaliste et naïve qui engendre la superstition et l'esclavage de l'esprit. C'est alors seulement que s'ouvrira la voie qui doit mener aux réalités spirituelles.

---

12 « Es sind uberhaupt nicht die Dinge mit denen der Mensch im mythologischen Process verkehrt, es sind im Innern des Bewusstseins selbst aufstehende Mächte, von denen es bewegt ist. Der theogonische Process, durch den die Mythologie entsteht, ist ein subjectiver, inwiefern er im Bewustein ergeht und sich durch Erzeugung von Vorstellungen erweist : aber die Ursachen, und also auch die Gegenstände dieser Vorstellungen sind die wirklich und an sich theologichen Mächte, eben dieselben durch welche das Bewusstsein ursprünglich das gottsetzende ist. Der Inhalt des Processes sind nicht bloss dargestellte Potenzen, sonderen die Potenzen selbst. » *Schellings sämmtliche Werke*. Zweite Abteilung. Erster Band. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 1856.

La mythologie s'est formée à l'aube de la conscience humaine quand l'esprit était plongé dans la nature, quand le monde naturel n'était pas encore aussi endurci et que les frontières des deux mondes n'étaient pas nettement délimitées. La conscience de l'homme somnolait, car l'heure de son réveil n'avait pas encore sonné. Notre langue, nos idées, portent l'empreinte de cette conscience mythologique primitive. L'essence de l'homme était encore plongée dans une inconscience et une subconscience d'où procédait la création mythologique. La délimitation de l'esprit et de la nature est le fruit d'une évolution plus tardive. Et le retour à cette création mythologique ne peut se produire que sur le terrain d'une nouvelle spiritualité.

La philosophie pure libérée du mythe et de l'expérience religieuse, ainsi que la théologie procédant par concepts, ne peuvent connaître Dieu. Toute tentative de connaissance rationnelle de la divinité risque de tomber dans le monisme ou le dualisme abstraits. Toute conception de la nature divine qui n'est pas contradictoire et paradoxale est désespérément éloignée des mystères de la vie divine. Ni le théisme dualiste qui oppose radicalement le Créateur à la création, ni le panthéisme monistique qui les identifie, ne sont susceptibles d'exprimer les mystères de la vie divine, car les relations entre le Créateur et la création sont contradictoires et paradoxales pour la raison. Un entendement naturel ne peut saisir et traduire par des concepts la nature de Dieu et ses relations avec le monde. La vie divine, l'ésotérisme de l'être divin, n'admettent pas d'être traités par la raison. Mais la raison possède la force de percevoir le paradoxe et l'antinomie que présente pour elle l'être divin ; elle peut admettre l'existence d'un supra-rationnel. Tel est le sens de la doctrine de Nicolas de Cusa sur l'ignorance savante.

Le grand mérite de la pensée allemande, qui se rattache ici à sa mystique, consiste précisément en ce qu'elle reconnut la profondeur insondable et l'irrationalité de Dieu, fondement premier de l'existence. C'est la « Gottheit » de Eckhart, située plus profondément que Dieu lui-même, l' « Ungrund » de Bœhme. La divinité ne se perçoit pas par les catégories de la raison, mais par les révélations de la vie spirituelle. [93] Le caractère trinitaire de Dieu est inaccessible à la pensée rationnelle. La raison, non illuminée par la foi, aspire naturel-

lement au monisme ou au dualisme, et le caractère mythologique de la Trinité chrétienne l'inquiète et l'indigne même, car elle est prête à voir en lui un polythéisme. A l'égard du mystère de la Trinité, seuls le mythe et le symbole sont possibles, et non pas le concept. Mais ce mythe et ce symbole reflètent non pas mes sentiments religieux, ni mes états psychiques intérieurs, comme le pensent les nouveaux symbolistes de type subjectif et idéaliste, mais bien la profondeur même de l'être, les mystères les plus profonds de la vie. Ce n'est que dans la Trinité divine qu'il existe une vie intérieure échappant aux concepts [13].

De même, il est impossible de se former une conception de la nature théandrique du Christ. La raison penche tout naturellement vers le monophysisme, vers la reconnaissance d'une seule nature ; le mystère de l'unité de deux natures en une seule personnalité est pour elle inconcevable. C'est pourquoi en ce qui concerne la nature théandrique du Christ, ne sont encore possibles que le mythe et le symbole.

Quand la pensée s'efforce de pénétrer les mystères derniers de la vie divine, elle comporte nécessairement une catastrophe de la conscience, une illumination spirituelle, transformant la nature même de la raison [14]. La raison illuminée est déjà une autre raison, qui n'est pas de ce monde ni de ce siècle. Dieu est immanent à cette raison illuminée, éclairée et spirituellement intégrale, mais il demeure transcendant, inaccessible à l'ancienne raison, à celle de l'homme naturel, du premier Adam. Seule la sagesse du Christ rend possible la perception immanente de la divinité. Mais l'acquisition de cette sagesse comporte une solution de continuité dans notre pensée naturelle. La discontinuité dans la pensée du divin consiste précisément [94] en l'abandon du concept pour le symbole et le mythe. Du point de vue de notre raison naturelle, notre pensée même devient mythologique ; mais ceci prouve que des réalités authentiques commencent à se révéler à notre conscience. Le caractère trinitaire de Dieu, la nature théandrique du Christ sont des réalités initiales de la vie spirituelle. Ces réalités se dé-

---

13 Le remarquable théologien catholique allemand Mathias Scheeben dit fort justement : « Gott würde als eine tote Monos, eine starre, unbewegliche Einheit erscheinen, wenn man Ihn nicht in der Dreifaltigkeit der Personen dachte. » *Die Mysterien des Christentums*, 1912.

14 Saint Bonaventure est très près de la vérité : pour la connaissance de Dieu, l'illumination de l'intellect par la foi est indispensable. Voir Gilson : *La philosophie de saint Bonaventure*.

voilent quand la conscience se détourne du monde naturel pour s'orienter vers un autre monde, quand notre pensée se conformant aux changements de cette conscience, cesse d'être opprimée par un concept. Alors se révèle la vie. Or seul le mythe est susceptible d'expliquer la vie, qui est toujours inépuisable et insondable.

Dans l'expérience spirituelle, dans la vie spirituelle, un mouvement infini vers la profondeur de la vie divine se produit et ce mouvement ne peut jamais être achevé dans le concept, dans les catégories théologiques et métaphysiques figées. Cela n'implique pas la négation de la connaissance religieuse et philosophique et de sa valeur effective, ni l'affirmation de l'agnosticisme. La *docta ignorantia*, selon la doctrine géniale de Nicolas de Cusa, est la connaissance de l'ignorance [15]. Il y a possibilité de connaissance par le paradoxe et l'antinomie. Dans notre aveu du caractère inaccessible de la divinité, de l'impossibilité d'une connaissance rationnelle de la vie divine, il y a également une connaissance et une philosophie religieuses. Une théologie négative est aussi une connaissance de la divinité. L'affirmation des limites de la raison suppose son acuité et son intensité ; la raison illuminée, plongée dans l'esprit, connaît un degré suprême et non pas un anéantissement.

Mais pour revivre, il faut mourir, un sacrifice est nécessaire. La gnose religieuse a toujours été, est et sera symbolique et mythologique. Et la tâche de la gnose chrétienne consiste à exprimer la symbolique chrétienne et à puiser sa nourriture dans le mythe chrétien. Dans la gnose de Valentin et de Basilide, ce mythe était encore trop étouffé par les mythes païens, l'esprit était plongé dans la nature, dans l'infini cosmique. De là provint la confusion de la gnose.

Mais de nos jours, quand on parle du symbolisme des vérités religieuses, il apparaît un danger d'un autre [95] ordre : c'est celui de la tendance moderniste, que l'on nomme symbolo-fidéisme (Sabatier), qui ne voit dans les symboles que le reflet de la foi, le reflet de notre sentiment subjectif. Déjà Schleiermacher voyait dans les dogmes la symbolique du sentiment religieux. Cette conception marque une rupture entre les deux mondes, elle emprisonne l'homme dans son monde subjectif, dans sa foi et ses sentiments. Mais les symboles et les mythes ne reflètent pas en réalité la foi, ni le sentiment religieux de

---

15 Voir Nicolaus Cusanus. Vom Wissen des Nichtwissens.

l'homme, mais bien la vie divine, la profondeur de l'être dans l'expérience spirituelle ; celle-ci se distingue de l'expérience psychique en ce qu'elle présente, non pas la foi de l'homme dans le divin, mais le divin même. Quand on prend le symbole pour une réalité dernière, le monde spirituel se trouve assujetti au monde naturel.

## V

Il ne faut pas confondre et identifier les dogmes de l'Église avec la théologie dogmatique, avec les doctrines théologiques. Il y a dans les dogmes une vérité absolue et indéfectible, mais cette vérité n'est pas nécessairement rattachée à une doctrine quelconque. La vérité des dogmes est la vérité de la vie et de l'expérience religieuses. Leur signification n'est pas morale et pragmatique, comme le pensent certains catholiques modernistes, mais religieuse et mystique, elle exprime le principe de la vie spirituelle. Les dogmes n'acquièrent un caractère rationaliste que dans les doctrines théologiques, où ils sont souvent enchaînés au réalisme et au naturalisme naïfs. Les dogmes sont utiles et salutaires parce qu'ils montrent la voie spirituelle qui est la vérité et la vie, et non pas parce que le salut et la vie nécessitent la confession de certaines doctrines.

Il ne peut pas être indifférent pour ma vie et pour ma destinée que l'être humain, qui m'est cher entre tous, existe ou n'existe pas. De même, il n'est pas indifférent pour ma vie et pour ma destinée que Christ, mon Sauveur, existe ou n'existe pas. Mais Christ [96] n'existe que s'Il est le Fils de Dieu, consubstantiel au Père (*homoousios*). Le dogme de la consubstantialité du Fils avec le Père est non pas une doctrine, mais l'expression d'un fait mystique indispensable à ma vie. Les dogmes ne sont pas des doctrines théologiques, mais des faits mystiques de l'expérience et de la vie spirituelles, les indices des rencontres religieuses authentiques avec le monde divin. Les dogmes sont des symboles indiquant la voie spirituelle, des mythes exprimant des événements du monde spirituel, absolus par leur importance.

Il ne peut pas m'être indifférent qu'un événement, dont dépendent toute ma vie et toute ma destinée, non seulement dans le temps, mais dans l'éternité, se soit ou ne se soit pas accompli dans le monde spiri-

tuel. Dieu existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? Est-il une vivante réalité ou une idée abstraite ? Il y a là pour moi une question de vie ou de mort, et non pas une question de confession de telle ou telle doctrine théologique ou métaphysique. Si Dieu n'existe pas, l'homme aussi n'existe pas, je n'existe pas moi-même, toute ma vie se transforme en une illusion insensée, engendrée par des moments de l'obscur processus naturel. Si Christ n'est pas ressuscité, alors je ne puis espérer la victoire sur la mort et la vie naturelle. Pour ma Résurrection à la vie éternelle, ce n'est pas la doctrine de la Résurrection du Christ qui m'est indispensable, mais bien le fait que cet événement lui-même ait eu lieu. Il ne peut m'être indifférent que ce fait mystique se soit ou ne se soit pas réalisé, tandis que je puis être indifférent à la doctrine théologique et métaphysique de la Résurrection. Celui qui nie l'événement mystique de la Résurrection du Christ nie pour moi la vie éternelle et cela, je ne puis l'admettre froidement.

Non, le dogme n'est pas une doctrine, mais un symbole et un mythe exprimant des événements du monde spirituel absolus et fondamentaux par leur importance. Le dogme symbolise l'expérience spirituelle et la vie spirituelle par des représentations mythologiques et non par des concepts. Mais cette expérience, cette vie ne sont ni des états d'âme de l'homme, ni sa foi, ni son sentiment religieux, mais bien la réalité ontologique, la vie originelle même, l'être originel. Quand Saint-Athanase le Grand combattit l'hérésie d'Arius, il défendit non pas des doctrines, mais la vie et la voie [97] authentiques, les rencontres réelles du monde spirituel.

Les annales de l'esprit humain rapportent un événement particulièrement impressionnant de la voie spirituelle d'un homme : la rencontre de Saul avec le Christ. Cette rencontre mystique qui transforma Saul en Paul constitue précisément le fondement de la foi chrétienne dans le Rédempteur et dans la Rédemption. Cette rencontre, chaque homme peut l'expérimenter. La transformation de Saul en Paul constitue la nouvelle naissance, la seconde naissance spirituelle. Mais la rencontre authentique avec la réalité divine n'est pas un état d'âme, ni une expérience psychologique. Les émotions psychiques laissent l'homme renfermé en lui-même, absorbé dans ses sentiments et ses croyances, qui sont séparés des réalités divines. Seule l'expérience spirituelle peut libérer l'âme humaine et transformer ses sentiments subjectifs en des rencontres ontologiquement réelles avec le monde

spirituel. Les dogmes sont doués, non pas d'une nature psychologique et naturaliste, mais d'une nature spirituelle.

Les formules dogmatiques, dans l'histoire de la conscience de l'Église, ont avant tout un rôle négatif. Elles dénoncent non pas des doctrines erronées, mais une fausse orientation de l'expérience spirituelle, une déviation de la voie spirituelle. Elles nous montrent ce qu'apporte avec elle la vie et ce qu'apporte la mort. Les dogmes ont avant tout une valeur spirituelle et pragmatique, et non doctrinale et gnostique. Le mal ne réside pas dans le fait que les hérésies sont des doctrines erronées, mais bien dans le fait qu'elles témoignent d'une déformation de l'expérience spirituelle. La négation du Christ, en tant que Fils de Dieu, consubstantiel au Père, en tant que Dieu-homme, unissant en une personnalité unique deux natures, deux volontés, divine et humaine, (négations qui sont celles de l'arianisme, du monophysisme, du monothélisme et du nestorianisme), équivaut à une déformation de l'expérience spirituelle. Il y a là une pseudo-symbolique des événements du monde spirituel, une orientation néfaste de l'esprit, qui ne permettra pas à l'homme de s'unir parfaitement à Dieu. Le mal ne réside pas dans le fait que les doctrines gnostiques sont fausses, incapables de donner la connaissance authentique, mais en ce qu'elles décèlent une expérience et [98] une voie spirituelles dans lesquelles le monde inférieur ne peut pas être illuminé et transfiguré en un monde supérieur.

Le symbole est important en tant qu'indice des événements qui s'accomplissent dans le monde spirituel, événements qui mènent au Royaume de Dieu, à l'union de l'homme et de Dieu, à la transfiguration et à la déification du monde. Mais les dogmes n'expriment pas la connaissance dernière de l'être divin ; par eux-mêmes, ils ne constituent pas encore la gnose définitive, quoiqu'ils aient pour elle une importance prépondérante, car celle-ci doit se nourrir des faits de l'expérience spirituelle. Concilier la gnose et les dogmes, ce n'est pas soumettre extérieurement la connaissance à certaines doctrines théologiques, mais c'est avoir recours à l'expérience spirituelle, à la source vitale de la connaissance divine. La gnose est libre, mais la liberté de la connaissance doit l'amener aux sources de la vie. Les dogmes sont des symboles du monde spirituel et les événements de ce monde jouent un rôle important dans sa connaissance, car ils dévoilent son

unité et son intégralité, par opposition au caractère décousu et accidentel des événements du monde psychique et naturel.

Peu importe que les systèmes théologiques et dogmatiques soient exotériques, qu'en poursuivant un but d'organisation sociale, ils dirigent l'expérience spirituelle de l'humanité ; il n'en reste pas moins comme vérité ésotérique que le monde de l'esprit est le monde œcuménique (sobornï), que l'expérience spirituelle n'est pas individuelle et isolée, que dans la vie spirituelle ont lieu des rencontres avec une seule et même réalité divine, où se révèle le Christ unique. L'œcuménisme procède de la nature de l'esprit.

La théorie soutenue par Harnack qui tente de démontrer que l'élaboration des dogmes de l'Église est un processus d'hellénisation, une insertion dans le christianisme de la philosophie grecque, ne correspond pas à la réalité. Les dogmes relatifs à la Trinité divine, à la nature théandrique du Christ, à la Rédemption par le mystère de la croix, ont été et resteront une folie pour la raison des Hellènes. Il n'y a rien en eux de rationnel, d'accessible à l'intelligence. Au contraire, les hérésies correspondent bien mieux à la compréhension de l'entendement. L'arianisme, notamment, [99] était parfaitement rationnel, aussi eût-il pour adeptes tous ceux qui étaient hantés par la raison et la philosophie helléniques. Il est plus facile de n'affirmer qu'une nature et une volonté en Christ, comme le font les monophysites et les monothélites, que d'affirmer, avec le dogme, la fusion antinomique et paradoxale de deux natures et de deux volontés. Le christianisme enseigne la folie de la croix incompatible avec la raison du monde naturel. C'est pourquoi il est une révélation d'un autre monde, une vérité qui n'est pas d'ici-bas.

L'adaptation du christianisme à la raison de ce monde constitue son élément exotérique, résultant de la tâche pathétique qu'il a entreprise dans le monde naturel, dans la masse de l'humanité moyenne. C'est pour cette masse que se construisaient des systèmes théologiques, que se créaient des canons immuables. Les formes autoritaires de conscience sont inévitables dans la direction religieuse des masses populaires. La conscience religieuse hétéronome et autoritaire possède une nature et une signification sociales, elle est exotérique, elle n'exprime pas, en elle-même, la vérité dernière. Tous les hommes n'ont pas atteint le degré spirituel où se produisent les rencontres immédiates avec les réalités divines. La profondeur de l'expérience spiri-

tuelle se révèle par degrés et suppose une hiérarchie. La vie religieuse des peuples chrétiens présuppose qu'il existe parmi eux des hommes qui, n'ayant pas d'expérience personnelle, vivent de l'expérience spirituelle d'autrui. C'est aussi une forme d'expérience religieuse, bien qu'elle soit la plus primitive. L'ésotérisme suppose et justifie toujours l'exotérisme.

La conscience de l'Église exprime et sauvegarde d'une manière organisée l'unité de l'expérience spirituelle de toutes les générations chrétiennes, elle garantit une seule et même rencontre avec le Christ et indique les voies du salut à toute la masse de l'humanité, à tous ceux qui se trouvent encore aux degrés inférieurs de la spiritualité. C'est pour cela que la conscience de l'Église observe toujours un juste milieu ; il y a en elle à la fois révélation et mystère. C'est ce qui explique la difficulté qu'elle éprouve à maintenir en harmonie les principes conservateurs et les éléments créateurs.

# VI

La lutte contre les gnostiques fut une lutte contre la mythologie païenne et la démonolâtrie et non contre le mythe, une lutte contre une fausse connaissance et non contre la gnose en général, une lutte au nom de l'expression authentique et pure des événements du monde spirituel. La conscience de l'Église redoute toujours pour les masses humaines une anticipation des temps ; elle maintient l'équilibre en interdisant de trop grandes élévations et de trop grandes dépressions.

Le conservatisme de l'Église a une nature démocratique, il « préserve » au nom de l'homme moyen, au nom de la masse. L'esprit créateur dans la vie religieuse possède une nature aristocratique, il ose affirmer ce qui ne se révèle qu'à une minorité élue de plus haute qualité. Le premier esprit est par excellence sacramentel, le second est essentiellement prophétique, le premier se manifeste par la collectivité, le second par l'individu. Le développement créateur dans l'Église s'effectue toujours par des ruptures d'équilibre entre la minorité et la majorité, par l'action de personnalités créatrices se dégageant dans

l'Église de la masse moyenne. Le sacerdoce est le principe conservateur de la vie religieuse, la prophétie en est le principe créateur. La mission prophétique s'est toujours réalisée par des inspirations individuelles. L'esprit prophétique résiste à toute théologie et à toute métaphysique du fini, à toute matérialisation de l'esprit, à toute tentative de transformation du relatif en absolu. Nier le développement créateur dans la vie de l'Église, dans la dogmatique, c'est nier l'esprit prophétique, c'est réserver exclusivement au sacerdoce toute initiative de la vie religieuse. L'Esprit divin s'exerce différemment à travers le prêtre ou à travers le prophète. Dans la conscience et la mission prophétiques, l'infinité du monde spirituel s'entr'ouvre, les limites de ce monde fini disparaissent.

Les dogmes, dans lesquels les événements absolus de la vie spirituelle trouvèrent leur expression symbolique adéquate, ne peuvent être modifiés et transformés. [101] Le caractère trinitaire de Dieu, la nature théandrique du Christ sont des faits mystiques éternels ; le Christ est le Fils unique de Dieu de siècle en siècle. Mais la signification des dogmes peut être approfondie d'une manière différente, elle peut être mise en relief par une gnose nouvelle, certains événements de la vie spirituelle peuvent trouver leur expression symbolique dans de nouvelles formules dogmatiques.

Le processus de la création mythologique dans la vie de l'Église est un mouvement continu qui suit une marche irrésistible. C'est un processus de vie. On ne peut pas vivre exclusivement de l'expérience d'autrui, de mythes créés par les générations antérieures, il faut avoir une vie personnelle. Notre vie et notre création mythologique ne peuvent être détachées de la vie et de la création de nos pères et de nos ancêtres. C'est une vie créatrice se poursuivant sans interruption, à la fois individuelle et supra-individuelle, vie œcuménique où le passé et l'avenir, la tradition et la création se relient dans l'éternité.

Seule la conscience symbolique demeure fidèle aux événements et aux rencontres du monde spirituel, elle seule correspond à la profondeur ineffable et insondable de la vie originelle. La conscience symbolique comporte un affranchissement pour l'esprit ; elle lui permet d'acquérir la liberté intérieure, en le délivrant de la magie du monde fini. « *Alles vergängliche ist nur ein Gleichnis*. » Aussi je ne puis être asservi à rien de transitoire.

Le centre de gravité de la vie authentique se transpose pour moi dans un autre monde. Je passe par la vie de ce monde, mon regard tourné vers des profondeurs ineffables ; partout j'effleure des mystères et j'entrevois des lueurs provenant d'autres mondes. Rien n'est achevé, rien n'est définitivement assujetti dans ce monde. Il est translucide, ses limites s'écartent, il pénètre dans d'autres mondes et d'autres mondes pénètrent en lui. Il n'y a pas en lui d'endurcissement dont on ne puisse triompher. Sa pesanteur et son obscurité ne sont pas des réalités objectives, elles ne sont que les indices de ce qui s'accomplit dans la profondeur. Tout ce qui a lieu extérieurement dans le monde naturel et objectif se produit aussi dans la profondeur de la vie spirituelle, s'effectue aussi en moi, en tant que je suis un être spirituel, et par conséquent [102] ne peut pas m'être intolérablement étranger. Tout l'univers naturel et historique est absorbé par la profondeur de l'esprit, où il acquiert un autre sens et une autre signification. Tout l'extérieur n'est que le signe de l'intérieur. Tout le processus universel et historique n'est que le reflet symbolique de l'événement intérieur de mon esprit. Cet événement n'est pas subjectif et psychique, mais spirituel ; il appartient au monde de l'esprit, dans lequel le « moi » et l'être ne sont ni divisés ni « extrincésistes », car je suis dans l'être et l'être est en moi.

Dès lors on perçoit le christianisme dans une lumière intérieure et comme un mystère de l'esprit, qui ne fait que se réfléchir symboliquement dans le monde naturel et historique. Le christianisme mystique ne renie pas et n'élimine pas le christianisme extérieur, il le perçoit sous un autre jour et lui donne un autre sens. Tout le monde naturel n'est qu'un moment intérieur reflété en moi du mystère de l'esprit, du mystère de la vie originelle. Il cesse d'être une réalité extérieure opprimant l'esprit. La conception mystique et symbolique du monde ne nie pas le monde ; elle l'absorbe. Le souvenir est précisément le lien intérieur qui rattache mystérieusement l'histoire de mon esprit à l'histoire du monde, celle-ci n'étant que la symbolique de la préhistoire de mon esprit. Le processus cosmogonique et anthropogonique se déroule en moi et avec moi, en tant que je suis un être spirituel. Rien n'est absolument extérieur, superficiel et étranger à mon esprit, tout lui est intérieur, tout est sien.

L'hétérogénéité, la superficialité ne sont que les symboles du dédoublement de l'esprit, des processus intérieurs de démembrement qui

s'effectuent dans la vie spirituelle. Tout ce qui s'accomplit sur les sommets s'accomplit aussi dans les vallées. La Trinité divine, elle-même, se retrouve partout dans le monde. C'est de la profondeur que naît la superficialité, c'est de la divisibilité de la vie intérieure que provient l'hétérogénéité. Le monde, la nature, l'histoire ne sont que la voie de l'esprit, qu'un moment de sa mystérieuse vie intérieure. La vie de l'esprit est ma vie, mais elle est en même temps celle de tous les hommes, la vie divine et la vie de l'univers entier. Dans la vie de l'esprit, dans ma voie spirituelle, je me rejette au dehors, dans le monde objectivé, monde des symboles, [103] et je réintègre à nouveau la profondeur, la réalité et la vie originelles. Ainsi s'accomplit le mystère de la vie. A première vue, le rapport existant entre les symboles et les réalités semble extraordinairement paradoxal. Mais c'est précisément la conscience symbolique qui nous mène aux réalités originelles, tandis que le réalisme naïf nous les masque et nous assujettit aux symboles. La conscience symbolique nous libère des symboles pris pour des réalités extérieures.

Cette conscience fait une distinction entre le symbole et la réalité, et c'est pourquoi elle nous oriente vers la réalisation de la vie spirituelle. Le véritable symbolisme marque le retour à un réalisme spirituel authentique, où les symboles sont échangés contre des réalités, un retour à la transfiguration de la vie, à la perfection spirituelle, celle du Père Céleste. C'est précisément le symbolisme qui aspire au réalisme ; celui-ci demeure dans le royaume des symboles.

La conscience réaliste confond les symboles et les réalités. Elle nous asservit aux symboles et nous empêche d'atteindre les réalités, c'est-à-dire la transfiguration réelle de la vie. Cette vérité, qui semble paradoxale, est essentielle à la compréhension de la vie spirituelle. Le réalisme naïf, objectif, est condamné à vivre dans une symbolique naturelle ; il ne croit pas à la possibilité d'atteindre effectivement la vie spirituelle ; pour lui l'esprit est transcendant à l'homme.

La religion dans la culture, dans l'histoire, revêt un caractère symbolique, elle reflète la vie spirituelle dans le monde naturel et historique. Les dogmes, le culte sont symboliques par leur nature. Ce symbolisme est réaliste, il dissimule les réalités de la vie spirituelle originelle, mais il n'en demeure pas moins un symbolisme, quoiqu'il ne soit pas un réalisme mystique. Le réalisme dernier ne s'acquiert que dans la mystique, plongée dans l'abîme de l'esprit, dans la vie origi-

nelle même. Toute la culture spirituelle est symbolique par sa nature ; son importance réside en ce qu'elle permet de distinguer dans ce monde-ci les infiltrations d'un autre monde.

Mais la culture n'est pas encore la transfiguration de la vie, l'obtention de l'être suprême, elle n'en est que l'annonce. Et pour le symbolisme de la culture, l'art — qui est symbolique par excellence — est particulièrement significatif. L'art soi-disant réaliste est celui [104] qui ne recherche aucune réalité et qui est naïvement, inconsciemment, asservi au symbole, tandis que l'art consciemment symbolique aspire au réalisme mystique, à l'obtention de la vie originelle. L'art de Dante ou de Gœthe nous rapproche de la vie originelle dans une plus grande mesure que l'art réaliste du XIX^e^ siècle. Le symbolisme conscient de la culture cherche à détruire les limites de la symbolique, il veut s'échapper vers les réalités originelles.

Le but essentiel apparaît comme étant la transfiguration de la culture en l'être, des symboles en réalités, c'est-à-dire l'illumination du monde. Notre culture, même religieuse, est une acquisition relative de la vie supérieure, une sanctification symbolique de la vie, mais cette symbolisation, il faut bien le reconnaître, ne fut souvent qu'une simulation. Les signes de la vie originelle nous sont donnés, mais cette vie elle-même fait défaut, car le monde naturel ne peut pas la contenir ; il est impossible d'acquérir effectivement en lui la transfiguration de la vie. Ce n'est que dans le monde spirituel que la régénération réelle de la vie devient accessible. Elle est l'absorption de la nature dans l'esprit, la victoire sur la pesanteur, sur l'inertie, sur l'impénétrabilité et l'état de déchirement du monde naturel.

L'esprit revêt ici-bas la forme de la culture, c'est-à-dire de la symbolique, le mystère de l'esprit s'objective dans le culte religieux. Dans le sacrement de l'Eucharistie, le pain et le vin se transforment en corps et en sang du Christ. Mais c'est là une transubstantiation réaliste et symbolique, au delà de laquelle réside le mystère de l'esprit, celui de la vie originelle ; car c'est dans la profondeur même de l'être que l'Agneau est offert en sacrifice pour les péchés du monde. C'est par l'intermédiaire du sacrement que l'autre monde pénètre dans le nôtre, mais l'énergie divine apparaît reflétée sur le plan de ce monde naturel : le corps et le sang du Christ sont présentés sous la forme de pain et de vin.

La transubstantiation doit être comprise dans l'esprit du symbolisme réaliste, et non dans celui du symbolisme idéaliste et subjectif. Ce sacrement est le reflet d'un événement du monde spirituel, possédant une signification absolue, qui n'est pas celui de mon monde subjectif, mais celui de la vie originelle même. [105] Aussi ne peut-il être conçu dans l'esprit d'un réalisme naïf objectivé. Le sacrifice du Christ et le rachat des péchés s'accomplissent éternellement dans le monde spirituel. C'est là le phénomène initial de la vie de l'esprit. La matière du sacrement n'est pas accidentelle, elle est symboliquement liée au phénomène originel spirituel même. La conception symbolique du sacrement n'a aucun rapport avec le symbolisme contemporain, qui rejette sa réalité et ne voit en lui que l'expression conventionnelle des émotions religieuses de l'âme. Le symbole n'est pas une allégorie, et le sacrement possède une nature cosmique, car il ne s'accomplit pas seulement pour l'âme humaine. Sa symbolique est réelle et absolue. Mais sa réalité originelle repose dans le monde spirituel et non dans notre monde naturel. Toute la chair sacrée du monde, tout ce qui est sanctifié ici-bas, ne constitue pas une réalité en soi, mais seulement une réalité symbolique.

La chair sacrée de la monarchie théocratique ne présentait qu'une symbolique du sacré, mais elle ne comportait pas de régénération réelle, où la vie aurait été transfigurée en Royaume de Dieu. La réalité originelle et authentique n'est donnée que dans la vie transfigurée de l'esprit. Mais quand on fait passer la symbolique transitoire pour une réalité éternelle, quand le sacré se voit assujetti à la chair du monde naturel, alors la voie donnant accès à la transfiguration réelle de la vie, à l'obtention des réalités spirituelles, se referme. Le faux conservatisme qui opprime l'esprit créateur manifeste que la symbolique s'est substituée à la réalité, que l'esprit est subordonné à la chair naturelle. Mais aussitôt que la symbolique cesse d'exprimer les événements du monde spirituel, que l'énergie de l'esprit n'est plus présente dans ses symboles, elle se désagrège fatalement, des catastrophes se produisent et l'on assiste à l'écroulement du régime existant.

Ce qu'il y a de vrai et de bon dans la laïcisation, c'est l'exigence de la conscience qui veut voir le sacré définitivement libéré de toute simulation extérieure. Une nouvelle symbolique doit dès lors s'imposer et un moment peut venir où le réel, la transfiguration de la vie, l'obtention de l'être authentique seront réclamés. C'est en de pareils

moments que surgissent les crises de l'Etat et de la culture, que s'accomplissent [106] les grandes révolutions de l'esprit. La symbolisation conventionnelle de la vie parfaite est impossible, elle doit se réaliser par une transfiguration effective du monde naturel en monde spirituel. En elle, la forme idéale de la chair sera conservée, mais sa pesanteur et sa matérialité disparaîtront. Toute théocratie symbolique, n'admettant que des signes extérieurs du Royaume de Dieu, est désormais incapable d'en étancher la soif. Il faut réaliser ce Royaume même, il faut atteindre la perfection, une perfection analogue à celle du Père Céleste. Alors l'époque du symbolisme s'achèvera, le monde pénétrera dans une période nouvelle.

L'avènement de cette nouvelle ère de spiritualité, de ce nouveau réalisme, exigera du symbolisme qu'il délivre l'esprit humain du faux réalisme, rivé au monde naturel par le symbole. La conscience symbolique donne d'une part une signification à la vie, car elle entrevoit partout les signes d'un autre monde, et d'autre part, elle permet de parvenir au détachement à l'égard de ce monde de vanité, d'emprisonnement et de misère. Rien d'absolu, rien de ce qui est sacré ne peut être enchaîné au « monde », incapable de contenir intégralement l'esprit. Le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde, il n'est pas le royaume de la nature et il ne peut se manifester dans ses limites, où seuls les symboles d'autres mondes sont possibles.

Et cependant le Royaume de Dieu se réalise à chaque instant de la vie.

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre III

# LA RÉVÉLATION, LA FOI ET LES DEGRÉS DE LA CONSCIENCE

## I

La distinction traditionnelle établie entre les religions « révélées » et les religions « naturelles » n'est pas très profonde, elle reste exotérique. Toutes les religions dans lesquelles nous discernons une lueur du divin sont révélées. Là où le divin se manifeste, il y a révélation, or le divin se manifeste aussi dans les religions païennes ; il se révèle par la nature dans les religions de la nature.

L'ancienne doctrine des séminaires tendant à prouver que Dieu ne s'était révélé dans le monde pré-chrétien qu'au peuple israélite, dans l'Ancienne Alliance, et que le paganisme était plongé dans une obscurité totale, ne connaissant que des démons, ne peut plus être soutenue actuellement. Toute la diversité de la vie religieuse de l'humanité n'est qu'une ascension continue vers l'unique révélation chrétienne. Et quand les spécialistes de l'histoire scientifique des religions s'efforcent de démontrer que le christianisme n'est pas original, que les religions païennes connaissaient déjà le dieu souffrant (Osiris, Adonis, Dionysos et d'autres), que le culte totémique connaissait l'eucharistie,

la communion à la chair et au sang de l'animal, que l'on peut retrouver dans la religion persane, la religion égyptienne ou dans l'orphisme la plus grande partie des éléments du christianisme, ils ne comprennent pas du tout le sens de ce qui se découvre à leurs yeux. La révélation chrétienne est universelle et tout ce qui lui est analogue dans les autres religions, n'est qu'une partie de sa révélation. Le christianisme n'est pas une religion du même ordre que les autres ; il est, comme l'a dit Schleiermacher, la religion des religions. Qu'importe si dans le christianisme, envisagé [108] dans ce qu'il a de différent, il n'y a rien d'original, en dehors de la venue du Christ et de sa personnalité ! Dans cette particularité originale se réalise précisément l'espérance de toutes les religions. Les révélations antérieures n'étaient qu'une anticipation, un pressentiment de la révélation chrétienne.

L'Égypte était irrésistiblement orientée vers l'immortalité et dans les mystères d'Osiris la mort et la Résurrection du Christ étaient préfigurées [16]. Mais la Résurrection ontologiquement réelle, ne s'est accomplie qu'en Christ ; c'est par Lui que la mort fut vaincue et que la vie éternelle devint accessible. Dans la religion égyptienne, il y avait une révélation du divin ; le pressentiment et le symbole étaient reflétés dans le monde naturel. Et le christianisme est apparu dans le monde précisément comme la réalisation de tous les pressentiments et de toutes les préfigurations.

Quand, par opposition aux religions révélées, on parle des religions naturelles, on veut dire que dans celles-ci il n'y a aucune manifestation des autres mondes, qu'en elles ne sont donnés que des états humainement naturels : les illusions de la pensée primitive et de la création des mythes, le reflet de la peur et de l'oppression provoquées par les forces menaçantes de la nature, ou bien la manifestation des forces de la nature non divine dans la conscience humaine. Mais il n'existe pas de nature totalement dépourvue du divin, et tout le monde naturel n'est que la symbolique des autres mondes. La révélation de la nature n'est qu'un stade de la révélation de Dieu.

La distinction établie entre les religions de la nature et celles de l'esprit est plus profonde et plus juste. Ces religions appartiennent à des stades différents de la révélation dans le monde. Leur différence

---

[16] Quand nous lisons le livre de A. Moret : *Mystères égyptiens*, nous sommes frappés de l'analogie de ces mystères et de la liturgie chrétienne.

correspond à la différence fondamentale existant entre le monde naturel et le monde spirituel. Dieu se révèle dans la nature et dans l'esprit, il se révèle à l'homme, comme être naturel et spirituel. La révélation de la divinité dans la nature n'est que le reflet, la projection et l'objectivation d'un événement qui s'est accompli dans le monde spirituel, car la révélation, par son [109] essence, est un événement de la vie spirituelle et la religion est une manifestation de l'esprit.

La religion est la révélation de Dieu et de la vie divine dans l'homme et dans le monde. La vie religieuse est l'obtention, pour l'homme, de la parenté avec Dieu ; il s'évade de son état d'isolement, de solitude, d'éloignement des fondements de l'être. Mais Dieu peut se révéler dans la vie religieuse, comme il peut aussi se cacher. La révélation n'élimine pas le mystère ; elle dévoile sa profondeur ineffable. La révélation est à l'antipode de la pensée rationnelle ; elle n'implique pas que Dieu soit accessible à la raison et au concept ; c'est pourquoi il subsiste toujours en elle un mystère. La religion est l'union paradoxale de ce qui est révélé et de ce qui demeure caché. Parallèlement à l'exotérique, il y a toujours l'ésotérique. L'exotérisme religieux aspire à l'affermissement du fini, tandis que l'ésotérisme suppose toujours l'infini. L'interprétation de la révélation dans un esprit de réalisme et de naturalisme naïfs constitue toujours un exotérisme, où la profondeur de la révélation est incapable de se dévoiler. La révélation de Dieu n'est pas un événement transcendant qui s'accomplirait dans une réalité objective et naturelle, elle n'est pas une lumière projetée de l'extérieur. Elle est un événement qui se déroule dans le monde intérieur, une lumière qui jaillit d'une profondeur abyssale, un fait de la vie spirituelle qui n'a aucun rapport avec la perception des réalités extérieures.

La révélation ne se dirige pas de l'objet vers le sujet, et cependant sa nature n'est pas du tout subjective. L'opposition du sujet et de l'objet n'est pas particulière au phénomène originel de la vie religieuse ; elle disparaît dans la profondeur de l'expérience spirituelle. L'interprétation objectiviste, transcendante et réaliste de la révélation, est un naturalisme qui équivaut à rejeter celle-ci au dehors. La révélation ne s'accomplit pas dans un monde objectif, mais elle ne s'accomplit pas non plus dans le monde subjectif et psychique, qui ne constitue qu'une partie du monde naturel. La révélation s'accomplit dans l'esprit, elle est l'intégration du monde spirituel dans notre monde, dans notre vie

naturelle. Mais le monde spirituel, dans lequel naît la lumière de la révélation, n'est pas un monde objectif indéterminé par rapport à notre monde [110] subjectif. Ces relations ne peuvent être identifiées avec celles qui existent dans la réalité naturelle et psychique, elles ne sont accessibles qu'à une forme de pensée symbolique.

Dans les événements de la révélation, il n'y a pas de distinction entre ce qui provient du dehors et ce qui surgit du dedans, entre ce qui émane de l'objet et ce qui procède du sujet ; tout est absorbé par la profondeur et ne peut que se symboliser au dehors. La révélation ne peut pas être conçue comme uniquement transcendante, ou comme uniquement immanente, elle est à la fois transcendante et immanente, ou bien elle n'est ni l'un ni l'autre, car cette distinction est secondaire. C'est dans la profondeur de l'esprit que Dieu se révéla à Moïse ; celui-ci entendit une voix provenant d'un lointain ineffable. Mais la projection et l'objectivation naturalistes de la révélation, son reflet dans l'ancienne nature d'Adam, nous font entendre la voix de Dieu retentissant sur le Mont Sinaï, comme si la lumière de la révélation venait du dehors.

Aux premiers degrés de la conscience religieuse de l'humanité, la révélation est conçue sous l'angle du naturalisme, comme un événement qui se déroulerait dans le monde naturel objectif. Le Père se révèle dans la nature objective avant de se révéler par le Fils dans la profondeur de l'esprit. Il se manifeste avant tout comme « force » et non comme « vérité ». La force est une catégorie naturelle, tandis que la vérité est une catégorie spirituelle. Ce n'est que dans le Fils, en Christ, que se révèle la nature intérieure du Père Céleste. Mais il personnifie, pour la pensée naturaliste, le maître, le souverain, et les traces de cette ancienne conception subsistent jusqu'à présent dans le christianisme lui-même. Pourtant la révélation de la Trinité n'est pas celle d'une monarchie céleste, ce qui serait une hérésie ; elle est la révélation de l'amour céleste, de l'œcuménisme divin. Dans le Fils se révèle un autre aspect du Père, que celui de Dieu ignorant le Fils. On ne peut connaître le Fils annonçant la volonté du Père, on ne peut connaître Christ dans les événements objectifs, naturels et historiques de l'Evangile, que s'il se révèle dans la profondeur de l'esprit, dans les événements de l'expérience spirituelle ; et la connaissance du Christ par l'esprit suppose l'action du Saint-Esprit. [111] Le monde et

l'homme naturels marquent de leur empreinte limitée et finie la révélation de l'Esprit en l'esprit.

La réfraction dans le monde limité de la nature, dans l'ancienne nature de l'homme, crée des degrés de révélation ; les limitations de la révélation engendrent l'exotérisme. La vérité absolue et la lumière se réfractent dans l'homme naturel, passent par un milieu « obscur » qui rend la lumière opaque. Toutes les paroles exprimant la vérité de la révélation sont imparfaites et inadéquates. L'absolu de la révélation est limité par le rapport réciproque du sujet et de l'objet, qui reflète un certain état du monde spirituel, mais qui n'exprime pas le phénomène primordial de la révélation. Dieu est obligé de se dissimuler au monde naturel. La lumière divine aurait aveuglé le regard naturel, si elle s'était répandue sur lui avec toute sa puissance. L'homme de l'Ancienne Alliance ne pouvait contempler Dieu. La lumière se diffusait par degrés, elle s'affaiblissait du fait que l'homme n'était pas préparé à la recevoir [17].

Le Dieu de l'Ancienne Alliance, Jahveh, n'était pas la révélation divine dans sa nature intérieure et secrète. Il n'était qu'une expression exotérique de la Face divine, telle que l'entrevoyait la conscience israélite. La colère du dieu biblique n'est qu'un motif exotérique, une réplique de la colère du peuple juif. Dieu le Père se révèle dans le Fils comme amour infini. Le polythéisme païen était aussi une révélation, mais la divinité se fractionnait dans la conscience païenne de l'humanité antique. Le monothéisme ne pouvait être discerné par suite de l'état intérieur de la nature humaine. La vie ésotérique de Dieu ne se révèle qu'exotériquement dans la vie religieuse de l'humanité naturelle.

Et ce n'est qu'en un seul point du monde que s'entr'ouvrit la vie secrète, ésotérique de la Trinité divine : elle apparut dans le Fils, comme Amour infini, comme drame de l'amour et de la liberté. Toutefois, même ce mystère du christianisme reste, jusqu'à un certain temps, comme opprimé par la loi, par une compréhension exotérique, limitant l'infini par le [112] fini. La révélation chrétienne absolue continue à agir dans un monde naturel relatif ; elle est accueillie par l'homme naturel et reçoit en conséquence le sceau de sa limitation.

---

17 À cet égard, on peut dire qu'il y a une part de vérité dans *le Traité théologico-politique*, de Spinoza, malgré son rationalisme étroit.

Même dans le christianisme la lumière se répand par degrés et se réfracte dans le milieu obscur qui la reçoit. C'est pourquoi le christianisme possède ses époques, ses âges, ses degrés hiérarchiques. Le christianisme ne peut être contenu par aucun système juridique, il ne peut être ramené à une simple doctrine. La constitution spirituelle de l'homme est mobile, dynamique et l'on ne peut ériger en vérité dernière ce qui ne correspond qu'à une constitution spirituelle du type moyen, qu'à une conscience enchaînée au fini. L'assujettissement au fini témoigne d'un « esprit bourgeois » dans la vie religieuse.

La révélation spirituelle intérieure précède, dans une continuité idéale qui n'est pas nécessairement chronologique, la révélation extérieure historique. On ne peut comprendre et accueillir les révélations religieuses provenant du monde historique, s'il ne s'accomplit pas une révélation dans la profondeur de l'esprit, si l'historique lui-même n'est pas perçu comme une manifestation du spirituel. Tous les événements de même que les paroles et les gestes extérieurs restent pour nous inintelligibles s'ils ne révèlent pas des paroles et des événements intérieurs, s'ils ne se déchiffrent pas dans la profondeur de l'esprit. Ne se révèle à moi que ce qui se révèle en moi. N'a de sens pour moi que l'événement qui se produit en moi. La révélation religieuse est un événement ayant lieu, non seulement pour moi, mais aussi avec moi ; c'est une catastrophe intérieure, spirituelle, qui s'accomplit en moi ; si je ne l'ai pas vécue, alors les événements dont on me parle comme révélations de Dieu n'ont pour moi aucune signification. Je ne peux déchiffrer l'Evangile qu'à la lumière des événements spirituels de mon expérience intime. En dehors de ces événements intérieurs, l'Evangile n'a pas plus de signification que tous les autres événements de l'histoire.

Nous pouvons aller plus loin et dire que l'histoire ne peut être comprise que dans son expérience spirituelle, uniquement comme reflet des manifestations de l'esprit. Si l'on n'accorde pas à l'histoire cette signification intérieure et spirituelle, elle se transforme en matière empirique dénuée de sens et d'enchaînement. [113] La révélation est toujours la révélation d'un sens, et ce dernier ne se trouve que dans l'esprit ; il n'existe pas dans les événements extérieurs s'ils ne sont pas déchiffrés dans l'esprit. Voilà pourquoi la foi précède toujours spirituellement l'autorité. L'interprétation de la révélation qui voit en elle une autorité, est une forme de matérialisme. Quand nous accueillons

les dogmes chrétiens avec notre conscience religieuse, nous supposons que cette conscience, c'est-à-dire l'esprit dans sa vie intérieure, précède la révélation extérieure des dogmes.

Quand on s'élève contre la liberté de conscience, en partant de la nécessité objective de la révélation, on oublie que Dieu ne peut se révéler qu'à une conscience religieuse, que l'Esprit ne se révèle qu'à l'esprit, que le Sens ne se révèle qu'au sens, que la révélation suppose l'illumination intérieure. Dieu ne peut se révéler à la matière impénétrable, à l'objet inanimé. La révélation est un processus bilatéral et théandrique, la rencontre de deux natures intérieurement apparentées, et pour être accueillie, elle nécessite un milieu favorable auquel le divin ne soit pas étranger ; car une nature qui ne serait en rien divine ne pourrait la recevoir. On ne peut concevoir comme transcendantes les relations entre la divinité qui se révèle et l'homme qui la perçoit. Dieu ne peut se révéler à l'homme qui ne va pas au devant de lui. La révélation présuppose la foi en l'homme, en sa nature élevée, qui rend possible la commotion religieuse de la révélation, la naissance de Dieu en l'homme, la rencontre de l'homme avec Dieu. Cela signifie que la révélation implique l'immanence de la divinité à l'esprit humain, à l'esprit et non à l'âme. Dans la révélation, le transcendant devient immanent. La négation chez l'homme de la nature spirituelle suprême, de celle qui le rend semblable à Dieu, aboutit à la négation de la possibilité même de la révélation, car elle n'aurait pas en qui se manifester. Dieu n'aurait pas son autre lui-même, il serait solitaire.

Les théologiens catholiques affirment que l'homme n'est un être spirituel et semblable à Dieu que par la grâce, et non par sa nature ; mais c'est là une terminologie conventionnelle et cette distinction n'existe que sur un plan naturel extérieur. L'homme a été créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance. La révélation, [114] comme phénomène de l'esprit, comme événement intérieur, ne peut être comprise qu'à la lumière de l'immanence spirituelle, qui, elle, affirme l'image et la ressemblance divines en l'homme. Nier complètement l'immanence et reconnaître la transcendance pure, c'est aboutir au déisme, c'est-à-dire à la négation du rapport intérieur existant entre Dieu et l'homme. La transcendance pure est une rupture dualiste entre le monde divin et le monde humain, il rend impossible le théandrisme. C'est pourquoi il est nécessaire de commencer, en théologie et en phi-

losophie, non par Dieu ni par l'homme, mais par le Dieu-homme, par la nature théandrique qui domine cette opposition.

La révélation est en quelque sorte pour l'homme la restitution de l'esprit qui demeurait fermé à sa conscience, emprisonné dans la nature matérielle. La révélation est la profondeur de l'esprit qui s'ouvre, l'excavation reliant cette profondeur à la superficialité de l'âme. Mon expérience religieuse personnelle est toujours immanente. Ne m'est transcendant que ce qui n'a pas été vécu et éprouvé par moi. Une semblable transcendance n'existe que dans l'expérience psychique, car dans l'expérience spirituelle il n'y a pas de limites infranchissables entre mon expérience et l'expérience d'autrui. Mon expérience spirituelle est celle de saint Paul demeurant dans le même et unique monde spirituel, quelle que soit la différence qu'il y ait entre nous. L'expérience mystique, qui est la forme suprême de l'expérience spirituelle, est une victoire définitive sur la transcendance et une acquisition de l'immanence parfaite.

L'affirmation du transcendant dans la conscience religieuse est une forme d'objectivation naturaliste, limitant la vie intérieure de l'esprit. L'immanentisme ne caractérise pas notre conscience contemporaine ; elle manifeste au contraire, dans ses formes les plus accusées, une tendance extrêmement forte pour le transcendant ; elle sépare Dieu et l'homme, isole ce dernier en lui-même, crée une rupture entre l'esprit et l'âme ; elle est un agnosticisme. L'immanentisme spirituel et mystique n'a aucun rapport avec celui de la philosophie contemporaine qui affirme que l'être est immanent à la conscience et qui constitue un phénoménisme et un positivisme.

Mais il existe un autre immanentisme, dans lequel [115] la conscience est immanente à l'être. Le sujet connaissant est plongé dans la vie infinie de l'esprit. Les limites de la conscience s'écartent, la frontière entre l'esprit et l'âme est abolie, deux mondes se pénètrent réciproquement. Ce qui s'accomplit dans le sujet connaissant, dans ma conscience, s'accomplit dans l'être et avec lui, dans la profondeur de la vie spirituelle. Le transcendant n'est qu'une partie de l'immanent, n'est qu'un événement de la voie spirituelle, n'est qu'un dédoublement de l'esprit s'opposant à lui-même. Dans ce dédoublement, la révélation apparaît comme transcendante et s'objective. Mais par sa nature intérieure elle est entièrement immanente à l'esprit, elle est son événement intérieur.

# II

La révélation est une transformation de la conscience, une modification de sa structure, une formation de nouveaux organes orientés vers un autre monde, elle est une catastrophe de la conscience. La révélation n'est pas une évolution, mais une révolution de la conscience. Elle opère un changement dans les rapports réciproques du subconscient (ou du supra-conscient) et du conscient ; elle insère la sphère du subconscient dans la conscience. A la lumière de la révélation, les limites de la conscience s'écroulent ; au feu de la révélation son endurcissement se fond. La conscience s'élève au supra-conscient, elle s'élargit et s'approfondit indéfiniment. La monade psycho-corporelle isolée s'entr'ouvre et l'esprit somnolent se réveille. La révélation signifie toujours un réveil de l'esprit et elle est accompagnée d'une orientation de la conscience vers un autre monde. La complexion de la conscience et l'élaboration de ses organes sont toujours déterminées par les directives de l'esprit, par la volonté spirituelle qui élit et qui rejette. Les limites de la conscience résultent du degré d'expérience spirituelle. Ses formes sont secondaires et non primitives, elles se déterminent par la contraction et l'expansion des mondes, selon ce qu'a décidé la volonté spirituelle initiale. Ce qui s'accomplit dans la vie originelle même [116] détermine l'orientation de la conscience, l'ouvrant à un monde et la fermant à un autre.

Le fait même de la révélation et la possibilité de l'expérience religieuse, de la pénétration de l'autre monde dans notre monde, ne peuvent être compris qu'à l'aide d'une conscience dynamique. Toutefois, la plupart des écoles philosophiques et théologiques comprennent statiquement la nature de la conscience et craignent le dynamisme. La conscience moyenne, assujettie à la raison, confinée dans l'ordre naturel de la monade psycho-physique, n'est pas irréductible et n'est pas la seule possible [18]. La conscience personnelle n'est pas la limitation de l'esprit par le corps, comme le pensent E. Hartmann, Drevs et

[18] La science contemporaine qui a étudié la sphère du subconscient considère cela comme nettement établi. Elle reconnaît actuellement des phénomènes que l'on aurait traités, il y a quelques dizaines d'années, de folie ou de charlatanisme. Voir par ex. Ch. Richet : *Traité de Métapsychique*.

d'autres. Les limites entre la conscience et l'inconscient n'apparaissent pas comme immuables, figées et absolument statiques. L'être est antérieur à la conscience, et ce qui se produit en lui modifie aussi la structure de celle-ci. Le Logos, le Sens du monde, est absolu, tandis que la conscience est sujette au changement et relative dans ses limites. L'entendement de la conscience rationalisée ne peut pas s'identifier au Logos du monde. La conscience est active et dynamique, parce que l'esprit qui la crée est actif et dynamique. Dans la vie originelle, dans la volonté spirituelle, il peut y avoir une orientation vers un monde nouveau, qui élaborera de nouveaux organes de conscience.

Le positivisme, le matérialisme, le naturalisme rationaliste identifient une partie limitée de la conscience à l'être intégral. La conscience, après avoir posé des limites à la réceptivité de l'être, se considère comme le reflétant dans sa totalité. Le kantisme, qui représente une forme d'esprit plus fine que le positivisme et le matérialisme, s'efforce d'affermir les limites inébranlables et immuables d'une conscience foncièrement statique qu'il qualifie de transcendantale. Celle-ci est déjà irrémédiablement fermée. Pour elle, ou bien l'être devient une chose en soi (*Ding an sich*) ou bien il disparaît complètement. L'expérience spirituelle ne peut dépasser les limites de la conscience [117] transcendantale, sans s'évader de la sphère des formes logiquement obligatoires. Mais la conscience transcendantale n'est pas responsable de la limitation dans laquelle est plongée la vie spirituelle de l'homme ; elle ne fait que refléter l'état de la vie, de l'expérience, de la direction de la volonté originelle [19].

La conscience théologique tout en luttant contre la philosophie kantienne, évolue en réalité dans la même sphère isolée et ne reconnaît pas l'infinité de l'expérience spirituelle, la possibilité d'un agrandissement de la conscience. L'infinité de l'expérience spirituelle et la possibilité pour la conscience de s'élever à la supra-conscience, ne sont reconnues que par les mystiques. Les théologiens officiels ramènent les mystères de la vie divine au niveau de la conscience moyenne, c'est-à-dire à la conscience transcendantale universellement imposée.

---

[19] Du Prel a raison quand il parle de la mobilité et de l'évolution de la conscience transcendantale.

Mais il serait erroné de croire que l'évolutionnisme naturaliste interprète dynamiquement la conscience. Il n'admet une modification et un développement que dans les limites de ses formes figées, assujetties à l'ordre naturel. L'évolution de l'homme ne se libère pas de l'endurcissement, de l'état statique de la conscience. Cet endurcissement, cet état statique garantissent que tout s'accomplira dans les limites de l'ordre naturel. La conscience immuable détermine des limites intangibles de cet ordre, elle garantit de ce fait le caractère naturel de toute évolution, de toute modification dans le monde. L'évolutionnisme naturaliste se refuse à admettre que les limites de la conscience et de l'être puissent s'élargir. Il prévoit à l'avance et définitivement ce qui peut s'accomplir ou ne pas s'accomplir dans l'être, représentant pour lui la nature soumise à la conscience normale. Sur cette voie toute évolution vers d'autres mondes devient en principe impossible.

Les théosophes, se distinguant des évolutionnistes de type naturaliste, admettent que la conscience peut évoluer, c'est-à-dire s'ouvrir à d'autres mondes. Cette notion de la théosophie contient en elle un élément indiscutable de vérité, quoique cette vérité n'ait pas été découverte, mais simplement vulgarisée par elle. [118] Nous pouvons admettre une modification de la conscience individuellement isolée et la possibilité d'une CONSCIENCE COSMIQUE et d'une SUPRA-CONSCIENCE. L'expérience spirituelle de l'humanité atteste l'existence d'une conscience cosmique, possédant des organes différents de ceux de la conscience individuelle.

L'empirisme habituel est aussi peu dynamique dans son point de vue sur la conscience, que l'évolutionnisme habituel. Il pose à l'avance des limites à l'expérience et connaît ce qui est possible ou impossible en elle. Ces limites ne sont pas déterminées par l'expérience même, qui possède une nature infinie, mais bien par la conscience rationaliste. L'empirisme a un caractère nettement rationaliste et n'admet qu'une expérience rationnelle ; l'expérience originelle, illimitée dans ses possibilités, lui est inaccessible. Il ignore l'expérience qui plonge dans le monde spirituel infini, et ne connaît que l'expérience psychique et sensible, orientée vers le monde naturel et limitée par la conscience rationnelle. L'empirisme, de même que l'évolutionnisme, considère l'organisation de la conscience d'un point de vue statique ; ces systèmes sont caractérisés par la conviction que les limites de l'être correspondent aux limites de la conscience figée ;

ils évoluent, ainsi que le rationalisme, dans un cercle vicieux [20]. Seul l'empirisme mystique admet la possibilité de la plénitude et de l'infinité de l'expérience et nous ramène à la vie originelle [21]. Mais il n'a presque rien de commun avec l'empirisme prédominant, qui nie toute possibilité de communication entre les deux mondes.

Le rationalisme, l'idéalisme transcendantal, l'empirisme, l'évolutionnisme, le positivisme théologique, sont autant de tendances où se manifeste le caractère opprimant de la conscience statique. Elles n'admettent pas que la conscience s'élargisse, qu'elle puisse s'ouvrir à la vie cosmique et à la vie divine ; elles nient [119] la possibilité de l'expérience spirituelle, celle de la vie originelle. Ce sont des expressions différentes d'un seul et même processus, d'une seule voie, le reflet d'une même expérience limitée. De là naît une interprétation transcendante et extérieure de la révélation, faite d'un réalisme naïf et naturaliste.

La conception dynamique admet pour la conscience l'existence de différents degrés. La révélation en indique précisément un nouveau, une modification dynamique de son étendue. La conscience n'est pas déterminée par la réalité d'une manière passive ; elle est activement dirigée vers une réalité ou vers une autre. Aux différentes orientations de la conscience correspondent diverses réalités. Zimmel nous explique fort bien pourquoi elles sont multiples : la science crée la sienne, l'art et la religion possèdent les leurs. Cette théorie revêt, chez Zimmel, un caractère relativiste, mais elle conserve sa force indépendamment de tout relativisme. Nous évoluons dans des mondes différents et nous dépendons des orientations choisies par notre volonté spirituelle. Le monde de l'expérience quotidienne est créé par l'orientation active de notre conscience, par le choix d'une chose et le rejet d'une autre ; il ne peut prétendre à une réalité supérieure à celle des autres mondes.

La conscience moyenne est déterminée par son enchaînement à la réalité habituelle, par son incapacité à se concentrer sur une autre réa-

---

20 Cette incapacité d'admettre une modification essentielle de la conscience s'est manifestée dans l'analyse de la religion des non civilisés. Taylor et Fraser attribuent aux sauvages les propriétés de leur conscience et de leur formation d'esprit. Lévy Bruhl, dans son livre sur *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* traite cette question d'une manière fort intéressante.

21 L'empirisme du type de Loski ou de James soutient l'expérience religieuse.

lité, à se tourner vers un autre monde. L'univers religieux est créé par une autre aspiration de l'esprit, par une autre élection de la volonté ; on pourrait dire ici que la conscience s'attache à l'objet dont elle se détournait habituellement et qu'elle rejette l'objet sur lequel elle était concentrée. La complexion de la conscience implique toujours une sélection, elle est déterminée par la réalité à laquelle elle aspire, elle obtient ce qu'elle désire, elle est aveugle et sourde pour les choses dont elle se détourne.

Notre conscience s'ouvre à certains mondes, élaborant un organe correspondant de réceptivité ; elle se ferme aussi à des mondes entiers, dont elle se protège au moyen de remparts. Nous sommes toujours environnés d'un monde infini que nous craignons, étant incapables d'en soutenir la vue, et nous nous défendons par notre surdité et notre cécité contre cet infini [120] redoutable. Nous craignons d'être aveuglés et assourdis par lui et nous lui opposons la limitation, l'endurcissement et l'inertie. Il faut que le feu tombe du ciel pour refondre notre conscience engourdie.

Fausse est la supposition largement répandue que la réalité en elle-même est accessible à une conscience statique et passive. L'être précède la conscience et ne la détermine pas au sens naïvement réaliste, qui implique toujours la croyance en son état statique et passif. L'être détermine la conscience du dedans et de la profondeur, non du dehors. Ce n'est pas cette parcelle limitée de l'être se révélant à la conscience restreinte, en tant que réalité objective par excellence, qui précède la conscience, mais bien la plénitude de l'être, c'est-à-dire la vie spirituelle infinie. Cette plénitude ne peut être accueillie et perçue par une conscience passive et statique. Elle ne peut s'ouvrir, en tant que vie spirituelle, qu'à la vie spirituelle même, qu'à la conscience orientée vers cette vie et qui s'est créée de nouveaux organes de réceptivité ; elle ne peut se révéler qu'à la supra-conscience. La faculté de contemplation intuitive constitue un nouvel organe ; elle n'existe pas dans la conscience normale, elle ne se révèle qu'à l'activité intense de l'esprit.

Il est impossible d'envisager l'existence d'une réalité objective en se plaçant au point de vue de la conscience statique et passive, car une réalité de ce genre n'existe pas en elle-même. La réalité est la vie infinie, toujours active et dynamique, et elle ne peut se révéler qu'à une vie qui possède les mêmes propriétés. La réalité du monde spirituel ne peut avoir une provenance extérieure, elle ne peut venir que du dedans

comme vie spirituelle profonde. Je dois moi-même découvrir la réalité du monde spirituel, la discerner dans ma vie, dans mon expérience et ne pas attendre qu'elle me soit signalée du dehors. L'expérience dépend des limites de la conscience, or celles-ci résultent de l'attitude de l'esprit, c'est-à-dire d'un processus qui s'accomplit dans la vie originelle même. Des mondes entiers demeurent inaccessibles à notre expérience, parce que nous nous en sommes détournés, parce que le mur de notre conscience nous en sépare, parce que nous en avons choisi un autre, qui est limité. Pour que ces mondes se manifestent à nous, notre conscience [121] doit subir une catastrophe, le feu de la lave spirituelle doit la purifier.

À une profondeur ineffable de l'esprit, où la limite établie entre mon moi et le monde spirituel disparaît, se déroule un événement qui ébranle tout mon être et transforme la structure de ma conscience. Dans cet événement, qui est le phénomène originel de la vie religieuse, il y a rencontre de deux mouvements : celui qui de la vie divine vient à moi, et celui qui de moi va à la vie divine. La révélation est le feu issu du monde divin, qui embrase notre âme, refond notre conscience, balaie ses limites. La révélation émane du monde divin, mais elle se dirige vers le monde humain et implique en lui un mouvement intérieur. Pour sa perception elle suppose une certaine maturité, une Soif et une Faim spirituelles chez l'homme qui, profondément déçu par le monde inférieur, se met à la recherche du monde supérieur. La vie divine se révèle par un mouvement bilatéral, provenant à la fois de deux natures, par une modification de la conscience qui présuppose l'action de la grâce divine et de la liberté humaine. Le phénomène de la révélation nécessite le phénomène de la foi. La révélation est impossible sans l'événement de l'expérience spirituelle, que nous nommons Foi, comme la foi est impossible sans l'événement du monde spirituel que nous nommons Révélation. La foi réelle et objective suppose la révélation, le mouvement provenant du monde divin, mais la révélation ne peut pénétrer dans le monde que parce qu'elle y est accueillie par la foi, en tant qu'événement de la vie spirituelle de l'homme.

# III

Le phénomène de la foi dans la vie spirituelle de l'humanité présuppose également un dynamisme de la conscience, son détachement du monde naturel et son retour à l'autre monde. Si l'on peut nier l'objet de la foi, il est impossible toutefois d'en nier l'existence dans la vie intérieure de l'homme. Et ce fait, ayant un immense retentissement dans l'histoire de l'humanité, témoigne qu'une modification de la conscience est possible. [122] Le fait que le monde religieux s'ouvre et se crée par une certaine orientation de notre esprit est tout aussi indéniable que le fait du monde « empirique » s'ouvrant et se créant par une orientation différente de l'esprit. L'expérience religieuse n'est pas inférieure à l'expérience « empirique ». Le monde « empirique » ne peut prétendre à une réalité particulière. Les hommes sont hantés par cette réalité « empirique » et leur orientation vers les réalités d'un autre monde nécessite pour eux un réveil de ce sommeil hypnotique. L'orientation de la volonté humaine a créé une attraction magnétique insurmontable vers le monde « empirique » endurci dont l'expérience est fort limitée. Le « monde » constitue précisément l'endurcissement d'une certaine expérience.

À la base du phénomène de la foi réside le retour, l'orientation de la volonté primitive, qui se trouve à l'état latent dans la vie originelle de l'esprit, vers une autre direction, vers un autre monde, c'est-à-dire une extension inouïe de l'expérience. La volonté primitive élit et rejette toujours, elle choisit un monde et refuse les autres, elle transforme l'étendue de l'expérience. A l'origine de la foi repose la volonté spirituelle primitive, non la volonté psychique. L'orientation de la conscience et l'étendue de l'expérience ne sont pas déterminées dans la sphère psychique, mais dans la sphère spirituelle. La foi n'est pas dirigée vers cette réalité qui constitue déjà le résultat de l'endurcissement et de l'assujettissement de l'expérience habituelle et indéfiniment réitérée. Elle n'est pas une contrainte imposée par la réalité. Elle est, selon l'éternelle définition de saint Paul, une démonstration des choses invisibles qui ne nous contraignent pas extérieurement à les re-

connaître. La foi est toujours orientée vers le monde mystérieux et caché.

La connaissance de la réalité qui se révèle à la conscience moyenne, est une démonstration des choses visibles. Le monde « empirique » qui m'environne, me contraint à le reconnaître ; il pénètre de force en moi et je ne puis me refuser à le voir. Le monde des choses visibles, démontrées par l'expérience quotidienne, connues dans l'expérience scientifique, ne me laisse pas la liberté de choisir. La conséquence du choix antérieur fut une contrainte de ma perception et de ma connaissance. La foi est un acte de liberté d'esprit, elle [123] est l'œuvre d'une élection et d'un amour libres. Aucune réalité visible, objective ne peut me contraindre à l'acte de foi, qui est une invocation du monde spirituel, mystérieux et intime, s'ouvrant à la liberté et se fermant à la nécessité.

La perception et la connaissance du monde naturel « empirique », du monde des choses visibles, n'exigent pas une transformation radicale de la conscience, elles n'attendent pas de la volonté spirituelle une réélection du monde. Cette perception et cette connaissance s'accomplissent, non dans le primitif, mais dans le secondaire, elles s'effectuent dans une sphère antérieurement déterminée par la vie originelle de l'esprit. La perception et la connaissance de la réalité palpable et visible, qui nous entoure de tous côtés, n'exigent pas une libre intensité de l'esprit pour établir l'objet, la réalité même.

Nous devons, par une libre activité de l'esprit, nous détacher d'un monde pour nous diriger vers un autre. Nous devons nous affranchir de l'obsession écrasante du monde des choses visibles, qui voile à nos yeux celui des choses invisibles. Quand nous sommes confinés dans la conscience moyenne figée, seul le monde « empirique » nous apparaît, tandis que le monde spirituel nous demeure fermé. Nulle contrainte et nulle violence n'émanent du monde invisible et mystérieux. Incroyable est la possibilité de l'athéisme, de cet état de conscience qui nie la réalité de Dieu, source de tout être. Je ne peux nier la réalité de la table sur laquelle j'écris et de la chaise sur laquelle je suis assis, mais je peux nier la réalité de Dieu. Mais tandis que le solipsisme demeure un jeu d'esprit, l'athéisme, lui, détermine toute la vie de l'homme. Dieu ne nous oblige pas, ne nous contraint pas à le reconnaître, il est orienté vers la liberté d'esprit, il ne se révèle que dans la vie libre de l'esprit.

« Bienheureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru ! » Cette félicité est ignorée de ceux qui ne connaissent que le monde visible, qui ne croient qu'en ce qui les contraint à croire. Mais bienheureux ceux qui ont cru au monde invisible, en ce qui ne contraint pas à croire. Dans cette liberté de choix, dans cette liberté d'esprit réside l'acte héroïque de la foi, qui suppose le mystère et ne peut exister sans lui. La connaissance de la réalité visible est à l'abri de tout danger, elle [124] est garantie par la force de la contrainte. La foi dans la réalité invisible et mystérieuse comporte un risque ; il faut que l'on accepte de se jeter dans l'abîme mystérieux. La foi ne connaît pas de garanties extérieures ; je parle de la foi en tant qu'expérience originelle de la vie de l'esprit. Ce n'est que dans la sphère secondaire, exotérique, de la vie religieuse, qu'apparaissent les garanties et que s'organise une nécessité générale de la foi.

Exiger des garanties et des preuves dans la foi, c'est ne pas comprendre sa nature, c'est nier l'acte volontaire et héroïque qu'elle inspire. Dans l'expérience religieuse authentique et originelle, dont le témoignage nous a été légué par l'histoire de l'esprit humain, la foi naît sans garanties, sans preuves nécessairement convaincantes, sans contrainte extérieure, sans autorité ; elle naît de la source intérieure ; elle consent à la folie plutôt qu'à la sagesse de ce monde ; elle accepte les plus grandes antinomies, les plus grands paradoxes. La foi nécessite le sacrifice de la raison inférieure et ce n'est que par ce sacrifice que s'acquiert la raison supérieure, que le Logos, sens du Monde, se révèle.

« Si quelqu'un parmi vous pense être sage, selon ce siècle, qu'il devienne fou, afin de devenir sage ! Car la sagesse de ce monde est une folie devant Dieu. »

« La sagesse de ce monde » est liée à la conscience moyenne orientée vers le monde des choses visibles. Cette conscience se refond dans le feu de l'expérience spirituelle que nous nommons foi, et l'homme passe nécessairement par la folie.

Le phénomène de la foi est souvent décrit comme un état absolument passif de l'homme, comme un silence et un engourdissement de la nature humaine, comme l'action exclusive de la grâce divine. Nous trouvons cette interprétation du phénomène de la foi dans certaines formes du protestantisme et de la mystique quiétiste, mais là n'est

point la vérité dernière. C'est la description du phénomène de la foi dans la sphère psychique, c'est l'homme psychique, naturel qui se tait et qui s'engourdit. Mais au delà demeure dissimulée la grande activité créatrice de l'homme spirituel. Dans la vie originelle de l'esprit la foi suppose une immense activité et une intensité créatrice infinie. L'homme psychique se paralyse, abandonne sa volonté [125] naturelle. Mais l'homme spirituel intérieur porte son activité, sa liberté primitive à la plus grande intensité. Un état extérieurement passif n'est parfois que l'expression d'une activité intérieure. L'action de la grâce divine suppose l'action de la liberté humaine. Seule la doctrine de Calvin sur la prédestination nie dans une mesure extrême cette action de la liberté humaine, ce phénomène bilatéral de la foi. Dans la profondeur de l'esprit, dans les recoins cachés de la vie et de l'expérience spirituelles, il y a toujours une rencontre et une action réciproque de la nature divine et de la nature humaine. Etre obsédé par l'une des natures, par la nature divine aussi bien que par le monde des choses visibles, c'est rester enfermé dans la sphère psychique. Toutefois leur action réciproque dans le monde spirituel ne signifie pas la transcendance d'une nature par rapport à l'autre. Cette transcendance extérieure n'existe pas dans le monde spirituel, elle est toujours exotérique et psychique.

La foi est un acte de liberté d'esprit ; sans liberté il ne peut y avoir de foi. C'est par cela même que la foi se distingue de la connaissance, mais celle-ci suppose aussi une foi, c'est-à-dire une intuition primitive de la réalité vers laquelle l'esprit se dirige et qu'il se choisit. Nous avons aussi cru au monde naturel empirique, au monde des choses visibles, avant de l'avoir connu. Le monde des choses visibles nous force et nous contraint à le reconnaître, parce que nous l'avons élu, parce que nous lui avons lié notre destinée. Nous nous sommes détachés du monde divin et nous nous sommes trouvés dans le monde naturel, qui devint pour nous le seul visible et accessible, le seul qui nous oblige à le reconnaître. Nous avons trop cru à ce monde et c'est pourquoi il nous est aussi largement ouvert. Nous nous sommes détournés du monde divin et il se ferma à nous, il devint invisible. Nous avons perdu, en quelque sorte, notre propre esprit, ne conservant que l'âme et le corps ; nous avons organisé notre conscience conformément au monde naturel, créant pour lui des organes de réceptivité.

Nous avons oublié l'esprit et avons cessé de le connaître, car le semblable n'est connu que par le semblable.

C'est par la foi, par une réélection libre, que nous pouvons à nouveau nous adresser au monde spirituel, au monde divin. Dieu ne se dévoile que dans l'expérience [126] de la liberté et du libre amour. Il attend de l'homme cet amour. La foi procède de la profondeur du subconscient, ou de l'élévation du supra-conscient, et renverse toutes les formes de conscience préalablement établies. Grâce à cette expérience, une nouvelle possibilité s'offre à nous de connaître le monde spirituel et divin. La gnose supérieure n'est pas liée par la foi qui au contraire lui déblaie la voie de l'expérience ; mais cette gnose n'est pas une démonstration rationnelle et logique de l'existence de l'être divin. Une semblable démonstration l'identifierait aux objets du monde visible et naturel qui nous contraignent à les reconnaître. Dieu est Esprit et il se révèle dans la contemplation intuitive de l'esprit. La gnose est précisément la connaissance spirituelle, basée sur une contemplation vivante du monde spirituel, totalement différent du monde naturel.

# IV

L'existence d'une contrainte logique universelle et l'existence de preuves rationnelles sont fonction d'un certain degré d'union spirituelle, d'une certaine catholicité des consciences. Quand, dans la foi religieuse, on exige une démonstration logique, on la ramène au niveau le plus bas de l'union spirituelle. La nécessité scientifique, de même que la nécessité juridique, représente un degré inférieur d'union spirituelle, ou plus exactement la désunion propre au monde naturel. Seuls les hommes éloignés par l'esprit et intérieurement désunis ont recours aux preuves scientifiques et juridiques pour se convaincre mutuellement. A un être qui m'est cher par l'esprit, à mon ami, je n'ai pas besoin de prouver certaines choses, ni de le contraindre à y croire, nous voyons tous deux une seule et même vérité et nous nous unissons dans cette vérité.

Mais même pour le monde naturel désuni et divisé il doit exister une union dans la vérité, une certaine possibilité de compréhension ré-

ciproque et de vie commune. Ce qui est logiquement et scientifiquement obligatoire, dans les vérités qui nous orientent dans le [127] monde naturel et historique, ne constitue qu'une union diminuée ou tout au moins à son début. Les vérités des mathématiques, des sciences de la nature et de l'histoire ont un caractère probant et obligatoire, parce qu'elles doivent être reconnues indifféremment par des hommes d'esprit opposé et qui sont intérieurement totalement désunis. L'union scientifique et logique, dans le domaine des vérités de la mathématique et de la physique, est possible entre des esprits hostiles les uns aux autres. La reconnaissance de ces vérités ne nécessite qu'une forme élémentaire et inférieure d'union. Les lois logiques, l'être idéal de Husserl, appartiennent aussi au « monde visible », au monde universellement obligatoire. Le croyant et l'athée, le conservateur et le révolutionnaire, sont également contraints à reconnaître les vérités des mathématiques, de la logique et de la physique. On peut en dire autant de la nécessité juridique.

Il n'est pas besoin d'union, de catholicité, de communion d'esprit pour reconnaître un minimum de droits dans le rapport des êtres entre eux. Il n'est pas besoin de communion spirituelle dans l'amour pour reconnaître les vérités générales de la science et du droit. Leur caractère obligatoire s'adapte précisément à une société dans laquelle les hommes ne s'aiment pas mutuellement, sont hostiles les uns aux autres, ne s'unissent pas en esprit. Il faut donner des preuves à l'ennemi ; tandis qu'avec l'ami je m'unis dans la contemplation et dans la réalisation de l'unique vérité. La validité logique nécessaire et universelle et le besoin de preuve qui s'y rattache, possèdent une nature sociale. Elles offrent le moyen de réunir le monde divisé, de maintenir l'unité par la contrainte, de le préserver ainsi de la scission définitive. La science positive et le droit positif sont nés dans l'atmosphère du monde désagrégé et ils ont pour mission de maintenir l'unité dans l'ambiance d'animosité et de division qui y règne. L'obligation de se soumettre aux vérités de la science du droit ne serait jamais née dans une atmosphère d'union spirituelle et d'amour, où la connaissance aurait été la contemplation œcuménique de la vérité, et où les relations entre les hommes auraient été déterminées, non par des normes juridiques, mais par l'amour même, par l'union en esprit. Il n'aurait pas été nécessaire de prouver quoi que ce soit à qui que [128] ce soit, ni de contraindre qui que ce soit à quoi que ce soit, car tout homme n'aurait

rencontré que des êtres spirituellement proches, apparentés, et non pas lointains et étrangers.

Déjà les vérités d'ordre moral ou les enseignements de caractère philosophique, supposent un plus grand degré d'union spirituelle et ont un aspect moins obligatoire que les vérités des mathématiques, de la science positive ou des éléments du droit. La communion dans la connaissance philosophique suppose une plus grande parenté spirituelle que la communion dans la connaissance scientifique. Dans la connaissance philosophique, ceux qui sont réciproquement étrangers et lointains ne peuvent se convaincre les uns les autres, ne peuvent se contraindre mutuellement à reconnaître une vérité unique. Car là une unité d'intuition est nécessaire ; ainsi les platoniciens de tous les temps constituent, en quelque sorte, une seule société spirituelle dans laquelle la contemplation du monde des idées est toujours identique. Ils ne peuvent démontrer à ceux qui ne font pas partie de leur union spirituelle, l'existence de ce monde. Les vérités d'ordre moral reposent sur une existence spirituelle commune, sur la vision d'une vérité unique et il est difficile d'y contraindre ceux qui se trouvent en dehors de l'expérience d'union spirituelle. Les vérités de la religion et de la révélation supposent un maximum de communion spirituelle, son ultime degré, elles présupposent une catholicité des consciences. Elles sont peu convaincantes, contestables et inutiles pour ceux qui sont étrangers et lointains et qui se tiennent à l'écart de l'association spirituelle. En dehors de cette expérience spirituelle, unique et commune, ces vérités sont mortes.

Donner un sens logique et juridique aux vérités religieuses, ce n'est que leur conférer une valeur sociale exotérique. C'est ainsi que le monde spirituel s'abaisse jusqu'au monde naturel et s'adapte aux formes d'union de ce monde divisé. L'homme naturel a encore besoin de nécessités logiques et juridiques, il identifie la vie religieuse à la vie de ce monde, le Royaume de Dieu au royaume de César. Mais dans le monde spirituel, il s'agit de tout autre chose. La doctrine de l'autorité comme critérium suprême de la vérité, naît de l'identification de l'ordre de l'autre [129] monde avec celui de ce monde-ci, de la nécessité de conserver pour lui une base intangible. La doctrine de l'autorité est peut-être nécessaire pour l'homme psychique et le monde naturel, à certains stades de leur évolution. Mais elle reflète la

faiblesse dans la foi, l'insuffisance de l'expérience spirituelle, l'incapacité de contempler la vérité et de voir la réalité.

Il ne peut y avoir de critérium de la connaissance de Dieu en dehors de lui-même. Et il en est de même de l'expérience spirituelle, qui ne peut s'appuyer que sur une profondeur personnelle. L'expérience spirituelle est à la fois individuelle et supra-individuelle, elle n'est jamais uniquement mon expérience. La recherche de critères transcendants résulte de l'isolement du monde psychique. Dans le phénomène de la foi, mon amour, mon activité, mon élection sont donnés et ils s'unissent mystérieusement à l'action de la grâce divine, de l'amour et de l'élan divins vers moi. La foi est l'acquisition de la grâce, qui ne connaît pas de nécessité au sens logique ou juridique du terme ; elle nous révèle une union d'un tout autre ordre, elle est l'opposé du logique et du juridique. La théophanie nous est donnée avant tout dans la liberté et non dans l'autorité.

## V

La révélation est adaptée à la structure de la conscience, proportionnée aux degrés qu'elle a atteints. Il y a donc des degrés dans la révélation. L'effusion de la lumière divine correspond aux transformations subies par la conscience, aux diverses tendances et aux multiples éclosions de l'esprit. Dans les degrés de la révélation, non seulement l'homme, mais le monde se modifie, de nouvelles époques apparaissent dans la vie originelle, dans la vie universelle de l'esprit. La révélation de l'Ancienne Alliance, limitée par la vie du peuple israélite, correspond au degré de conscience de l'ancien peuple d'Israël. La lumière de la révélation ne se répand que proportionnellement à la capacité de la conscience, au degré de réceptivité de l'homme naturel [130] pour le monde spirituel. Jacob Bœhme dit que l'amour divin se réfracte dans les sombres éléments sous forme de courroux divin, de feu consumant. Dieu en lui-même, en la Trinité divine est Amour absolu, mais il peut être conçu comme le courroux d'un élément détaché de Dieu et dépourvu d'amour. L'antique image de Jahveh n'est qu'une révélation exotérique de Dieu se réfractant dans l'obscur élément naturel.

Même dans la révélation primitive et naturaliste de l'Ancienne Alliance, il existe des stades ; la révélation de Dieu aux hébreux fut polythéiste, comme chez tous les peuples païens. Le monothéisme est le fruit d'un développement spirituel plus tardif. L'apparition de la conscience monothéiste fut en quelque sorte antidatée, ce n'est que plus tard qu'elle fut assujettie au passé. Mais dans la révélation du Dieu unique, il existe différents stades et degrés. La révélation de Moïse représente une époque historique totalement différente de celle des prophètes. La conscience du Dieu unique, comme Dieu national-juif, est tout autre que celle du Dieu universel, Dieu de tous les peuples. Et la conscience de l'Ancienne Alliance passa par un stade de polythéisme païen et de nationalisme naturaliste.

Une profonde crise spirituelle dut s'accomplir chez les prophètes, la conscience juive dut passer par l'individualisme, par le détachement à l'égard de la religion nationale et raciale, par ces processus spirituels qui se sont reflétés dans le livre de Job et dans ceux de Salomon, et parallèlement à l'endurcissement de la religion de la loi, une intense atmosphère d'apocalypse dut apparaître. Sur le terrain de l'individualisme, à l'époque hellénistique, un sentiment d'universalisme dut naître, afin que se crée une ambiance spirituelle permettant à la lumière de la Nouvelle Alliance de resplendir. Il y a là une histoire de la conscience extrêmement complexe, qui reflète les luttes de l'esprit, l'approfondissement et l'élargissement de l'expérience spirituelle. Nous n'y trouvons rien de statique, tout y est dynamique. Le stade supérieur de la révélation comprend toujours la création spirituelle du stade précédent. La révélation suppose nécessairement des processus de développement dans le monde, elle implique un mouvement dynamique de la conscience.

De semblables processus d'évolution spirituelle eurent lieu également dans le monde païen. En modifiant [131] sa conscience, en élargissant et en approfondissant son expérience, lui aussi s'est apprêté à recevoir la lumière du Christ, l'événement central de la vie spirituelle du monde. Dans les grands moments spirituels du paganisme hellénique, dans le dionysisme, dans l'orphisme, dans les mystères, dans la tragédie et la philosophie grecques, chez Héraclite, Pythagore, Platon, une victoire sur le naturalisme païen se remportait, la conscience se développait, l'esprit se révélait. Le paganisme connut aussi des pénétrations du monde spirituel, il posséda aussi ses stades dans la révéla-

tion de Dieu. La soif de la résurrection chez les Egyptiens, le dualisme de la conscience religieuse chez les Perses, la dénonciation du mal, du mensonge, de l'inanité du monde naturel par la conscience religieuse de l'Inde, constituent autant de moments importants dans l'histoire de l'esprit, dans le développement de la conscience, dans la révélation du divin au monde.

Mais le christianisme, lui-même, a des degrés de révélation, des âges, des époques ; la destinée de la chrétienté a ses éons. La profondeur et la plénitude de la vérité chrétienne sont réfractées par diverses structures de conscience et par différents degrés de spiritualité. Il existe des âges de christianisme, non seulement dans la vie des individus, mais aussi dans l'histoire universelle. Il existe différents degrés dans le développement de la conscience et dans les manifestations de spiritualité, qui ne sont pas du tout fonction de l'acquisition individuelle de la sainteté. Il existe une perfection et une sainteté de l'esprit, une perfection et une sainteté de l'âme, une conscience ésotérique et une conscience exotérique. La vérité chrétienne se révèle dans un processus dynamique et créateur, et ce processus est encore inachevé dans le monde, il ne peut s'accomplir avant la fin des temps. La révélation de la vérité chrétienne dans l'humanité suppose une éternelle dynamique de la conscience, une éternelle tension créatrice de l'esprit.

Mais la révélation de la Nouvelle Alliance est encore opprimée par la nature de l'Ancien Adam, par des formes de conscience païennes. Le monde spirituel n'a pas pénétré définitivement le monde naturel. L'infini demeure enclavé dans le fini. Le mystère se dévoile exotériquement. C'est pourquoi le christianisme n'est encore trop souvent, dans le monde, qu'un « pagano-christianisme ». [132] La révélation biblique et les processus cosmogonique et anthropogonique, qui s'y trouvent symboliquement décrits, sont compris dans l'esprit de l'Ancienne Alliance. Le christianisme, dans sa majeure partie, demeure soumis à la loi, se réfracte dans l'homme naturel comme religion de la loi et non comme religion de la grâce et de la liberté ; il a pris la forme de la vie naturelle de ce monde et de ses nécessités inéluctables. Le mystère même de la grâce est naturalisé, objectivé, rationalisé, assimilé à la force agissant dans le monde naturel. C'est ce qui apparaît nettement dans l'organisation de la théologie catholique.

Le christianisme passe, en quelque sorte, dans son développement, par une phase où prédomine la loi, par un judéo-paganisme. L'esprit

prophétique s'y trouve souvent renié. Le christianisme se transforme alors en un système statique, figé, en doctrines théologiques, en canons et en une organisation extérieure. Nous nous représentons l'Église comme un édifice achevé, surmonté d'un dôme. L'infini du monde spirituel se ferme, la loi et le pharisaïsme chrétiens commencent à dominer. Le dynamisme créateur de la conscience provoque de l'effroi et on lui oppose des limites. Les chrétiens d'église s'assimilent souvent aux positivistes par leur compréhension statique de la conscience, qu'ils entourent de remparts insurmontables.

# VI

Les degrés et les époques de la révélation ne manifestent pas seulement une transformation de la conscience et de ses capacités réceptives, mais ils reflètent aussi un processus théogonique, divin. Les époques de la révélation manifestent également la vie intime de la divinité, les relations intérieures de la Trinité. La vie mystérieuse et cachée de Dieu se reflète dans notre monde humain. Les moments essentiels, fondamentaux, du développement de la conscience humaine, c'est-à-dire les époques du processus anthropogonique, indiquent aussi des moments intérieurs de la vie divine. L'homme naît dans la révélation ; non seulement [133] la nature divine, mais aussi la nature humaine s'y dévoile. Les degrés de la révélation désignent aussi les degrés du développement de l'homme.

La révélation est toujours celle de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire une révélation théandrique. Ce caractère de la révélation trouve son expression définitive dans le christianisme. En Christ, Dieu-homme, non seulement la révélation de Dieu nous est donnée, mais aussi celle de son autre Lui-même, c'est-à-dire de l'Homme, La Seconde Hypostase de la Sainte Trinité est l'Homme Absolu et Sa révélation correspond à l'apparition d'un nouvel homme spirituel, de l'homme éternel.

Mais ce nouvel homme spirituel ne s'est pas encore définitivement manifesté. Une nouvelle révélation est en principe possible dans le christianisme. Contre sa possibilité aucune objection essentielle ne peut être alléguée. On ne peut objecter qu'une chose, à savoir que la nouvelle révélation ferait disparaître l'ancienne, mais en réalité elle ne

pourrait être que sa continuation et son accomplissement. Le processus créateur dans le monde doit suivre sa marche irrésistible, car tout arrêt signifierait pour lui l'engourdissement et l'extinction de l'esprit. La révélation est la vie, elle est un processus théandrique dirigé vers l'infinité du monde spirituel, et non l'enseignement de vérités abstraites et de formules figées. La conscience de l'homme peut atteindre l'infini divin ou cosmique. Mais l'homme se défend contre le pouvoir de cet infini, contre celui des éléments naturels par l'isolement de sa conscience. Dans le monde païen l'homme était plus ouvert à la vie intérieure de la nature, aux mystères du cosmos, que dans le monde chrétien, où l'homme affranchit son esprit du pouvoir des éléments en imposant des limites à sa conscience. Mais si, à une certaine époque, il est nécessaire de protéger l'homme de l'infini cosmique, si grâce à cela son esprit peut s'affranchir et se tourner vers Dieu, un moment peut aussi venir où l'homme risque d'affermir son isolement et son détachement du monde divin. Le monde naturel s'est formé d'abord par la compréhension transcendante de la révélation et ensuite par la négation de cette révélation. Mais actuellement la conception naturaliste du monde passe par une crise et un retour au monde spirituel se produit.

[134]

Il existe entre l'Orient et l'Occident une différence assez originale. En Orient, dans l'Inde, une plus grande mobilité dans l'organisation de la conscience humaine s'affirme et la naissance d'une conscience cosmique ne semble pas aussi invraisemblable qu'en Occident. L'homme se trouve, par cela même, plongé dans le cosmos incommensurable. Par contre, la culture de l'Occident repose sur un dynamisme historique intense et sur l'immutabilité de la conscience. La culture de l'Orient ignore le dynamisme historique, mais elle admet celui de la conscience humaine, c'est-à-dire une transformation lui permettant de découvrir les mondes spirituels. Une pareille divergence ne pourra subsister éternellement. En Occident l'homme s'est formé dans le moule d'une conscience parfaitement stable qui le protégeait de l'infini cosmique et en même temps sous la pression d'un dynamisme de l'histoire qui le poussait vers l'avenir.

Mais cette voie a mené l'humanité à une crise. La révélation chrétienne, qui surpasse tout ce qui existait dans le monde, s'est trop pétrifiée et il semble parfois que tout esprit se soit détaché du monde chré-

tien. Un monde spirituel unique doit se créer, dans lequel le dynamisme de la conscience, l'apparition d'une conscience cosmique ne feront pas de l'homme un jouet de l'infini. La foi en la révélation chrétienne garantit que l'homme n'est pas destiné à disparaître. Lorsque la révélation chrétienne elle-même sera comprise plus intérieurement, plus ésotériquement, plus mystiquement, un progrès aura été réalisé dans la manifestation de l'homme spirituel et ce sera l'avènement d'une nouvelle période dans le christianisme. La véritable culture intellectuelle, la connaissance authentique collaborent à la venue de cette époque. Il existe une culture artificielle toujours destructive par ses conséquences pour la vie religieuse ; il existe aussi une lumière authentique de la connaissance, une illumination réelle de la conscience, un triomphe sur cet obscurantisme qui retient le christianisme au degré le plus bas et qui l'asservit aux superstitions et aux préjugés. La vérité de la révélation doit être délivrée de l'étau qui assujettit la conscience au fini, et une lumière infiniment plus rayonnante doit jaillir du monde spirituel.

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre IV

# LA LIBERTÉ DE L'ESPRIT

## I

L'esprit est liberté, il ne connaît pas la contrainte des choses objectives ; en lui, tout est déterminé par l'intérieur, par la profondeur. Etre en esprit, c'est être en soi-même. La nécessité du monde naturel n'est, pour l'esprit, que le reflet de ses processus intérieurs. Le pathos religieux de la liberté est un pathos de spiritualité ; acquérir la liberté authentique signifie pénétrer dans le monde spirituel.

La liberté est la liberté de l'esprit et il est illusoire et chimérique de la rechercher exclusivement dans le monde naturel. Car l'ordre de la liberté et l'ordre de la nature s'opposent l'un à l'autre. Et les penseurs les plus profonds eurent conscience de la différence existant entre eux. La nature est toujours un déterminisme, et ma propre nature ne peut être la source de ma liberté. Les tentatives faites en vue de fonder et d'affermir la liberté dans la métaphysique naturaliste ont toujours été superficielles ; elles sont analogues aux tentatives faites pour fonder ou affermir l'immortalité sur le terrain de la métaphysique naturaliste. Dans l'âme, dans l'homme et dans le monde de la nature, il est tout aussi difficile de trouver la liberté que l'immortalité. Il faut discerner

et manifester la liberté dans la vie et dans l'expérience spirituelles ; on ne peut la démontrer ni la déduire de la nature des choses. Dans chaque objet connu par nous, en tant qu'il est un objet naturel, la liberté disparaît et devient insaisissable. Toute rationalisation de la liberté la tue.

Le problème religieux et spirituel de la liberté ne peut pas être identifié à la question du libre arbitre. La liberté est enracinée non dans la volonté, mais [136] dans l'esprit ; et l'homme s'affranchit, non par l'effort de la volonté abstraite, mais par l'effort de la conscience intégrale. Quand on s'intéressait aux preuves de l'existence du libre arbitre, ce n'était nullement en vue du pathos de la liberté. On avait besoin du libre arbitre afin d'affermir la responsabilité morale de l'homme, afin de justifier les mérites liés aux bonnes œuvres, afin de motiver les châtiments de ce monde et du monde de l'au-delà. L'intérêt que l'on portait au libre arbitre était pédagogique et utilitaire, il n'était pas essentiellement spirituel.

La métaphysique spiritualiste, qui fut souvent la philosophie officielle et prédominante, insérait toujours dans son programme la défense du libre arbitre, mais elle ne fut jamais une philosophie de la liberté [22]. La doctrine substantialiste de l'âme prétendait fonder l'immortalité et le libre arbitre, mais elle était une forme de naturalisme, une compréhension rationaliste de la vie spirituelle. La nature substantielle apparaît comme la source du déterminisme et non de la liberté [23]. La doctrine de la liberté du choix, comprise comme liberté d'indifférence, est évidemment celle qui nous satisfait le moins.

Il est très intéressant de constater que dans les polémiques sur la conciliation du libre arbitre et de la grâce, qui divisèrent la pensée religieuse occidentale en commençant par saint Augustin et Pélage, ce furent les jésuites, privés du pathos de la liberté d'esprit et qui rejetaient la liberté de conscience, qui devinrent les partisans les plus fervents du libre arbitre. Les jansénistes, ainsi que Luther, niaient le libre arbitre et ramenaient tout à la grâce, mais ils reconnaissaient la liberté religieuse bien plus que les jésuites. Pélage, partisan fanatique du libre

---

22 Un des écrits les plus intéressants sur ce sujet est celui de C. Secrétan, *La philosophie de la liberté*.

23 La substance est une catégorie de la métaphysique naturaliste et non pas des sciences de la nature qui peuvent se passer de la substance.

arbitre naturel et inaltérable, était un rationaliste incapable de comprendre le mystère de la liberté. L'opposition même entre la liberté et la grâce contenait en elle un vice et une erreur, une rationalisation de la liberté, qui se trouvait ramenée à l'ordre du monde naturel.

Cette fausse opposition de la liberté à la grâce introduisit [137] la division entre le protestantisme et le catholicisme. Dans ce heurt se manifestèrent des divergences fort paradoxales. Le protestantisme proclama de tout temps le principe de la liberté de conscience, défendit la liberté religieuse, tout en niant le libre arbitre en faveur de la grâce ; il refusait de reconnaître la liberté de l'homme par rapport à Dieu [24].

Le catholicisme, par contre, nia la liberté de conscience religieuse — le principe même fut formellement condamné par le Vatican comme principe de libéralisme — et soutint le libre arbitre, au même titre que l'action de la grâce. C'est sur ce terrain que se déroula la controverse sur la foi et les œuvres. Le protestantisme et le catholicisme opposèrent sans le vouloir la liberté à la grâce, les actes à la foi. Le problème religieux de la liberté de l'esprit se trouve ainsi mal posé et insuffisamment éclairé. La question de la liberté n'est nullement la question de la liberté du vouloir selon la définition qu'en donnent une psychologie naturaliste et une pédagogie moralisante. C'est la question du principe fondamental de l'être et de la vie. La perception même de l'être dépend de la liberté qui, elle, est antérieure à l'être. La liberté est une catégorie spirituelle et religieuse et non pas naturaliste et métaphysique. Sur la question de la liberté les tendances philosophiques et les doctrines religieuses se divisent. Chez Dostoïewski, ce problème de la liberté de l'esprit atteint toute sa profondeur et toute son acuité [25]. Mais ce qui torturait Dostoïewski, ce n'était pas la question du libre arbitre, mais un problème infiniment plus profond.

L'idée de la liberté est une des idées centrales du christianisme. Sans elle, la création du monde, la chute et la Rédemption sont incompréhensibles, le phénomène de la foi demeure inexplicable. Sans la liberté, la théodicée est impossible, le processus universel est dénué de sens. L'esprit de liberté infinie inonde les évangiles et les épîtres apostoliques. La liberté ne doit pas être uniquement l'objet de notre inves-

---

24 Voir le remarquable livre de Luther : *De Servo arbitrio*.

25 Voir mon livre : L'esprit de Dostoïewski.

tigation, mais dans nos recherches nous devons manifester la liberté de l'esprit, nous devons poser le [138] problème de la liberté dans l'atmosphère spirituelle qui lui est favorable.

« Ainsi les fils sont libres. » (Math.) « Si donc le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres. » (Jean.) « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira. » (Jean.) « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître, mais je vous ai appelés amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père. » (Jean.) « Celui qui aura plongé ses regards dans la loi parfaite, la loi de la liberté... » (Ep. Jacques.) « Vous avez été rachetés à un grand prix, ne devenez point esclaves des hommes. » (Paul.) « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » (Paul.) « Tu n'es plus esclave, mais fils. » (Paul.) « Frères, vous avez été appelés à la liberté. » (Paul.) « Il ne veut avoir personne qui soit son esclave contre sa volonté ou par contrainte ; mais Il veut que tous le servent librement et volontairement et connaissent la douceur de le servir. » (Saint Jean Chrysostome.) « Mais je ne contrains jamais celui qui ne veut pas, je désire que le service de ceux qui m'obéissent soit libre et spontané. » (Saint Siméon le nouveau théologien.) Chez Dostoïewski, le Grand Inquisiteur dit au Christ : « Tu as désiré le libre amour de l'homme, afin que librement il aille à Toi, séduit et captivé par Toi. »

Ici, il ne s'agit pas d'une question différentielle de libre arbitre, mais de la question intégrale de la liberté de l'esprit. Ici, la liberté est l'atmosphère tout entière de la vie spirituelle, elle est son principe essentiel. A la liberté se rattache une certaine qualité de sentiment et de compréhension de la vie. Le christianisme suppose l'esprit de liberté et la liberté de l'esprit ; sans cette atmosphère spirituelle, il n'existe pas ; il est dépourvu de tout sens.

## II

Le problème religieux de la liberté de l'esprit ne peut être résolu par une philosophie rationnelle. Les meilleurs penseurs ont eu conscience de son mystère [139] insondable. Bergson nous dit que toutes les définitions de la liberté la rationalisent, mènent à sa disparition. Il est impossible d'élaborer un concept logique et positif de la li-

berté, capable d'en pénétrer entièrement le mystère. La liberté est la vie, qui, elle, n'est accessible que dans l'expérience de la vie, car elle échappe dans son mystère intérieur aux catégories de la raison. La philosophie rationnelle aboutit à la doctrine statique de la liberté, tandis que celle-ci est dynamique par son essence, et ne peut être conçue que dynamiquement. Il faut analyser la liberté dans sa destinée intérieure, dans sa dialectique tragique, dans ses différentes époques spirituelles et dans les détours où elle se ruine et se mue en son contraire.

La liberté n'est pas une catégorie figée et statique, elle est la dynamique intérieure de l'esprit, le mystère irrationnel de l'être, celui de la vie et de la destinée. Cela ne veut pas dire qu'elle soit inconnaissable et qu'il faille se réconcilier avec l'agnosticisme. Mais les voies menant à sa connaissance sont complexes et ne ressemblent en rien à celles que suit la métaphysique naturaliste, qui engendre la doctrine du déterminisme et celle du libre arbitre. En réalité, le déterminisme a raison lorsqu'il s'agit de la physique et de la métaphysique du monde naturel ; il est presque impossible de le réfuter par la voie rationnelle.

Hors du christianisme, il n'y a pas de liberté ; le déterminisme remporte toujours la victoire. La liberté de l'esprit, comme l'immortalité, n'est pas un état naturel de l'homme, elle est une nouvelle naissance, en elle l'homme spirituel apparaît, elle ne se révèle que dans l'expérience et la vie spirituelles. Sa source ne réside pas dans l'âme, et encore moins dans le corps de l'homme, dans son être naturel, toujours soumis aux lois de la nature et limité de tous côtés par des forces extérieures déterminantes, mais dans l'esprit, dans l'acquisition de la vie spirituelle. La liberté est une pénétration dans un autre ordre de l'être, dans un ordre spirituel.

Il existe une définition classique de la liberté qui demeure indiscutablement vraie, tout en étant incapable de nous donner la perception positive de son mystère. La liberté est une auto-détermination issue du dedans, de la profondeur, et elle s'oppose à toute détermination extérieure qui constitue par elle-même [140] une nécessité. Hegel la définit en ces termes : « *Freiheit ist bei sich selbst zu sein*. » L'auto-détermination est précisément celle qui procède de la profondeur de l'esprit, de la force spirituelle, et non pas d'une impulsion naturelle extérieure, ni de ma propre nature. Dans la liberté je ne me détermine pas de l'extérieur, sous la pression d'une nature qui m'est étrangère, ni même sous la pression de ma propre nature, mais je me détermine de

la profondeur de ma vie spirituelle, de ma propre énergie d'esprit ; je me trouve dans mon propre monde spirituel.

La causalité physique ne nous offre aucune explication relative à l'enchaînement intérieur de ses causes et de ses effets. Elle reste une loi tout extérieure. Ce n'est pas sans raison que Mach propose de remplacer le principe de causalité, principe mythologique, par celui des rapports fonctionnels. Les sciences traitant du monde physique ne parviennent pas jusqu'au nucléus de l'être, elles recherchent les causes de tout ce qui se produit dans un milieu extérieur. Le monde naturel nous apparaît dépourvu de toute énergie intérieure ; en lui, l'être agissant de sa propre profondeur n'existe pas. Dans la recherche des causes efficientes de la réalité physique, nous allons de plus en plus vers l'extérieur. La nécessité régnant dans le monde physique est précisément cette détermination de provenance extérieure. Nous considérons le phénomène comme appartenant au monde physique et matériel, parce qu'il est déterminé par une causalité extérieure, parce qu'en lui ne se révèle aucune énergie créatrice agissant intérieurement.

Lorsque nous verrons dans la nature une force intérieure, et que nous comprendrons ses événements comme des manifestations de l'intime énergie créatrice, elle cessera d'être physique et matérielle, elle pénétrera dans le monde spirituel. La nature physique, matérielle, avec sa pesanteur, son impénétrabilité, l'extériorité réciproque des parties qui la constituent, est un éloignement des centres intérieurs de l'être, une désagrégation d'un tout en éléments à la fois inertes les uns par rapport aux autres, et réciproquement coercitifs. Le monde matériel constitue la perte de la liberté de l'esprit. C'est pour cette raison qu'agit en lui une causalité physique extérieure, qui [141] crée l'ordre indispensable de la nature, le déterminisme.

Dans la causalité psychique que nous découvrons dans les phénomènes de l'âme, qui font encore partie du monde naturel, la connexion intérieure des choses, l'enchaînement existant entre la cause et ses effets se perçoit déjà davantage. Mais la réalité psychique étant encore assujettie à la réalité matérielle, à la vie du corps, les causes extérieures continuent à agir en elle ; elle est encore une réalité divisée et isolée en elle-même, et c'est pourquoi elle rencontre partout l'opposition d'une nature étrangère à la sienne, elle se voit soumise à l'action de la nécessité. La liberté se manifeste dans la réalité psychique, dans la mesure où le monde spirituel se manifeste en elle.

L'âme humaine est une arène d'actions réciproques où s'affrontent la liberté et la nécessité, le monde spirituel et le monde naturel. Quand le spirituel agit dans le psychique, la liberté de l'esprit se révèle ; quand c'est le naturel qui agit en lui, alors la nécessité rentre dans ses droits. L'homme se détermine du dedans, de la profondeur, dans la mesure où l'esprit triomphe en lui des éléments psychiques et naturels, dans la mesure où l'âme est absorbée par l'esprit et où l'esprit pénètre dans l'âme. La liberté n'appartient qu'à ceux des phénomènes de la vie psychique qui peuvent être qualifiés de phénomènes spirituels.

La causalité psychique n'est encore qu'une variété de la causalité naturelle ; en elle, un phénomène de l'âme en détermine un autre ; cela signifie que la nécessité y agit encore, quoiqu'elle soit plus complexe et plus intérieure que celle du monde matériel. La causalité psychique ne manifeste pas encore la profondeur de l'énergie intérieure de l'être ; elle fait qu'un phénomène psychologique se distingue d'un autre. Comme les deux événements reliés par elle appartiennent à la vie de mon âme, l'enchaînement est déjà plus intérieur que celui des phénomènes physiques, mais la liberté de l'esprit ne s'y manifeste pas encore.

L'énergie intérieure, profonde, cachée et mystérieuse, celle qui crée la vie, n'apparaît que dans la causalité spirituelle. En elle, l'opposition entre la liberté et la causalité disparaît ; dans la détermination des événements et des phénomènes de la vie, il n'y a plus d' « extrincésisme ». Dans la vie spirituelle, la [142] cause agit de l'intérieur, elle se détermine elle-même, l'enchaînement mystérieux de la vie universelle se révèle, le nucleus intérieur de l'être, qui était masqué par les symboles du monde naturel, apparaît.

La liberté de l'esprit, qui engendre elle-même l'effet, qui crée la vie, se révèle à nous comme une profondeur insondable. Nous ne pouvons en atteindre le fond ; nulle part nous ne trouvons de terrain ferme, de point d'appui qui la détermine de l'extérieur. Notre nature substantielle ne saurait en être le fondement [26], car c'est elle au contraire qui engendre toute nature. La liberté ne s'élève pas vers la nature, mais vers l'idée divine, et vers l'abîme antérieur à l'être. Elle

---

[26] C'est en invoquant cette nature que Lopatine pense fonder la liberté dans le deuxième tome de son livre, remarquable à bien des points de vue : *Problèmes positifs de la philosophie*.

est enracinée dans le non-être. L'acte de la liberté est initial et entièrement irrationnel ; toute conception rationnelle qu'on en donne l'identifie aux phénomènes de la nature.

Le monde déterminé, celui de la causalité physique et psychique est déjà un monde secondaire, enfanté par la liberté. Ce n'est pas la liberté qui est le résultat de la nécessité, comme l'affirme un grand nombre de penseurs, mais bien la nécessité qui est le résultat de la liberté, la conséquence de son orientation. Le monde naturel, psychique et physique est engendré par les événements et les actes du monde spirituel. Le détachement d'avec Dieu, d'avec la source originelle de vie du monde spirituel, la désunion et la division de l'être, produits par une orientation de la liberté irrationnelle, se reflètent dans le monde psychique et matériel. Nous vivons dans un monde secondaire et reflété et la nécessité qui l'enchaîne est l'enfant de notre mauvaise liberté.

Dans la liberté se révèle et se perçoit le mouvement intérieur de la vie universelle. L'expérience de la liberté est connue de tout être possédant une vie spirituelle. Le mystère de l'action et des rapports de cause à effet ne se révèle pas à nous par l'intermédiaire de la causalité physique, et ce n'est qu'en partie qu'il se révèle par la causalité psychique. Les phénomènes originels de l'action, de la création, de leur dynamisme nous sont donnés dans la vie de l'esprit et ce n'est que sous leur aspect secondaire que nous [143] les entrevoyons dans le monde naturel et déterminé, monde de la causalité extérieure. Cela signifie que la liberté possède un caractère dynamique au plus haut degré. Elle n'est perceptible que dans son mouvement intérieur, elle est inaccessible dans un état pétrifié. Une liberté figée dégénère en nécessité et cela nous oblige à constater qu'il existe diverses conceptions de la liberté et que cette dernière possède différents stades.

# III

Déjà Saint Augustin nous parle de deux libertés : *libertas minor* et *libertas major*. On s'aperçoit, en effet, que le mot « liberté » possède deux sens différents. Par liberté on entend tantôt la liberté irrationnelle initiale précédant le bien et le mal et déterminant leur choix, tantôt la liberté intelligente, la liberté finale dans le bien, dans la vérité. Par conséquent, la liberté est comprise tantôt comme point de départ et comme voie, tantôt comme objet et comme but.

Socrate et les Grecs ne reconnaissaient que l'existence de la seconde liberté, celle que nous donnent la raison, la vérité et le bien. Dans les paroles évangéliques : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira », c'est également d'elle qu'il est question, c'est-à-dire de la liberté dans la vérité et par la vérité. Quand nous disons d'un homme qu'il a atteint la liberté authentique, après avoir vaincu en lui-même les éléments inférieurs, après les avoir soumis au suprême principe spirituel, c'est-à-dire à la vérité et au bien, nous avons toujours en vue cette seconde liberté. Quand nous disons en parlant d'un individu ou d'un peuple, qu'il doit s'affranchir de la servitude spirituelle et atteindre la liberté authentique, c'est encore de cette liberté qu'il s'agit. C'est la liberté vers laquelle l'homme se dirige, le sommet et le couronnement de la vie, le but final, c'est celle qui doit être, qui s'obtiendra par le triomphe des principes supérieurs de la vie.

Mais il existe une autre liberté dont l'homme procède, par laquelle il choisit sa voie et accueille la vérité [144] et le bien. Il existe une liberté qui est, en quelque sorte, la source sombre de la vie, l'expérience originelle, l'abîme se trouvant à une profondeur plus grande que l'être et par lequel l'être est déterminé. L'homme sent en lui-même, dans le principe de son être, cette liberté irrationnelle et insondable ; elle est liée à l'énergie potentielle. Et le thomisme, avec sa doctrine aristotélicienne de la puissance et de l'acte, est amené en fin de compte à nier la liberté, comme étant une imperfection.

La liberté est exprimée d'une façon géniale chez Dostoïewski par le héros de *l'Esprit souterrain*. L'homme est un être irrationnel et,

plus qu'à toute autre chose, il tient à vivre selon sa propre volonté. Il consent à la souffrance, au nom de cette libre volonté. Il est prêt à renverser tout ordre rationnel de la vie, toute harmonie, si elle doit le priver de sa liberté de choisir, si elle doit lui être imposée.

Si nous n'admettons que la liberté donnée par la vérité, donnée par Dieu et si nous rejetons la liberté de choisir et de recevoir la vérité, nous sommes fatalement entraînés vers la tyrannie et la liberté de l'esprit se trouve remplacée par l'organisation de l'esprit. Admettons que la liberté authentique n'est possible qu'en Christ et par Christ ; Christ n'en doit pas moins être librement accepté, c'est l'acte de la liberté de l'esprit qui doit nous mener jusqu'à Lui. Il a besoin que nous l'acceptions librement, Il a désiré le libre amour de l'homme, Il ne peut jamais contraindre à quoi que ce soit, car sa Face est toujours tournée vers notre liberté. Dieu n'accueille que ceux qui sont libres. Dieu attend de l'homme son libre amour, et l'homme attend de Dieu la liberté, c'est-à-dire que la vérité divine l'affranchisse.

Dieu attend de l'homme la liberté ; il attend sa libre réponse à l'appel divin. La liberté authentique est celle que Dieu exige de moi, et non pas celle que j'exige de Dieu. C'est sur cette profondeur que se fonde la liberté de l'homme ; elle se trouve à l'état latent dans son abîme insondable. La vérité nous donne la liberté suprême, mais la liberté est nécessaire dans l'acceptation de cette vérité. La vérité ne peut ni contraindre ni en imposer, elle ne peut pas donner la liberté à l'homme par la violence. Il est insuffisant de recevoir la Vérité, c'est-à-dire Dieu, encore faut-il la recevoir [145] librement. La liberté ne peut être le résultat d'une contrainte, même si cette contrainte était divine. On ne peut attendre la liberté d'un état de vie organisé, harmonieux et parfait, car c'est cet état de vie qui doit résulter de la liberté. Le salut viendra de la Vérité qui nous donne la liberté, et un salut imposé est impossible et inutile. Le salut ne peut s'accomplir sans la liberté de l'homme, car il est son affranchissement dans la Vérité, en Dieu ; et par contrainte, sans liberté, cet affranchissement ne peut se réaliser.

Quand nous affirmons la seconde liberté, comme liberté unique, nous affirmons la liberté divine. Mais la liberté de l'esprit n'est pas seulement la liberté de Dieu, elle est aussi celle de l'homme. La liberté humaine n'est pas seulement la liberté en Dieu, mais aussi la liberté par rapport à Dieu. L'homme doit être libre à l'égard de Dieu, du

monde et de sa propre nature. La liberté dans l'acceptation de la Vérité ne peut être obtenue de la Vérité même, car elle lui est antérieure. La liberté n'est pas identique au bien, à la perfection de la vie ; c'est cette confusion et cette identification qui furent cause de son incompréhension et de sa négation. Le bien, la perfection de la vie doivent être librement atteints. Dans le fait qu'ils sont accueillis et atteints librement, réside la source de la dignité et de l'originalité qualitatives de la vie spirituelle, religieuse et morale.

Le grand mystère de la liberté ne se trouve pas là où on le cherche généralement, et où souvent on l'établit. La liberté de l'homme ne constitue pas de sa part une revendication et une prétention. L'homme renonce facilement à la liberté au nom de sa tranquillité et de son bonheur, il supporte difficilement son fardeau excessif et il est prêt à l'abandonner à des épaules plus robustes. Dans sa destinée individuelle et historique, il renonce trop souvent à la liberté, il choisit de préférence la quiétude et le bonheur dans la nécessité. Nous voyons cette abdication de l'homme à la liberté, cette préférence accordée à la contrainte, aussi bien dans l'ancienne idée théocratique que dans la nouvelle idée socialiste.

La liberté de l'esprit suppose un embrasement de l'esprit. Or, cet embrasement ne se rencontre pas si souvent et tel n'est pas le fondement habituel des sociétés humaines. Les mœurs, les coutumes et les sociétés [146] généralement s'affaissent et se cristallisent du fait de l'extinction du feu spirituel. L'homme peut se passer de la liberté, et la revendication de la liberté de l'esprit, qui engendre le tragique et les souffrances de la vie, n'est pas une revendication humaine, mais divine. Ce n'est pas l'homme, mais Dieu qui ne peut se passer de la liberté humaine. Dieu exige de l'homme la liberté de l'esprit ; il n'a besoin que de l'homme libre d'esprit. Le dessein divin de l'homme et du monde ne peut s'incarner sans la liberté de l'homme, sans la liberté de l'esprit. La liberté humaine a pour fondement l'exigence de la volonté divine.

Il est insuffisant de dire que l'homme doit accomplir la volonté divine, il faut encore trouver en quoi réside cette volonté. S'il plaît à Dieu que l'homme soit libre, alors l'affirmation de la liberté de l'homme constitue l'accomplissement de la volonté divine. C'est au nom de Dieu, au nom de l'accomplissement de son dessein relatif à l'homme et au monde, qu'il faut affirmer la liberté de l'homme, non

seulement la seconde, mais aussi la première, non seulement la liberté en Dieu, mais aussi la liberté dans l'acceptation de Dieu.

C'est à cette profondeur que repose la liberté comme principe de l'être, précédant toute vie organisée et perfectionnée. La liberté est liée non à la forme, mais à la matière de la vie, à ce que la vie contient d'irrationnel ; elle est liée à l'infinité, à l'abîme de l'être et de la vie. Cette infinité, cet abîme, étaient encore fermés à la conscience hellénique et c'est pour cette raison qu'elle n'a pu concevoir l'idée de la liberté. Cette infinité s'est déployée dans le monde chrétien, dans le monde spirituel révélé par le christianisme. La liberté est liée à l'énergie potentielle de l'esprit. La négation de la liberté est toujours un asservissement au fini.

Saint Augustin ne reconnaissait en réalité que la seconde liberté, celle que Dieu, qui est la Vérité, nous donne. La liberté initiale avait été d'après lui, définitivement perdue par la chute, il ne posait le problème de la liberté que par rapport au péché : « *Posse non peccare, non posse non peccare, non posse peccare*. » La lutte contre le naturalisme rationaliste de Pélage le porta à amoindrir la liberté. Ainsi plus tard le semi-pélagianisme des Jésuites devait provoquer la réaction [147] de Pascal et des Jansénistes. Le problème même de la liberté était amoindri et déformé. Vous contraindre à poser faussement un problème, c'est vous amener à lui donner une réponse erronée. Pélage envisageait le problème de la liberté d'un point de vue rationaliste et saint Augustin renonça à la liberté. La liberté et la grâce se trouvèrent opposées l'une à l'autre. Ceux qui avaient une disposition d'esprit rationaliste se prononcèrent pour la liberté, ceux qui avaient une disposition mystique optèrent en faveur de la grâce.

Mais il existe une mystique de la liberté, parce qu'elle est un mystère, le mystère de la profondeur infinie de l'esprit. Ce n'est pas la grâce qui est opposée à la liberté, mais la nécessité. Le royaume de l'esprit est le royaume de la liberté et de la grâce, par opposition au royaume de la nature, de la nécessité et de la contrainte. L'erreur que commit saint Augustin dans la solution du problème de la liberté eut, par la suite, des conséquences fatales. Elle aboutit à la justification de la contrainte dans les questions de foi, à la négation de la liberté de conscience, à la possibilité de supplicier les hérétiques, elle sanctionna la voie que devait suivre plus tard l'Inquisition. C'est l'expérience de

la lutte avec les donatistes qui poussa saint Augustin sur ce chemin dangereux. La liberté l'induisit en tentation.

Saint Thomas d'Aquin rejeta, lui aussi, en fin de compte, la liberté ; son système scolastique ne lui réserve aucune place. L'amour envers Dieu est pour lui une nécessité. La liberté est liée à l'imperfection. Une semblable notion de la liberté eut des conséquences désastreuses : la négation de la liberté de l'esprit dans la vie religieuse et sociale. On estima que l'imperfection résultant de la liberté devait cesser, afin que l'amour obligatoire envers Dieu commençât à se manifester. La seconde liberté fut confondue ici avec la nécessité divine.

Sur le chemin de la négation de la liberté, nous pouvons être séduits par l'esprit du Grand Inquisiteur. La théocratie catholique et byzantine, ainsi que le socialisme athée sont naturellement enclins à nier la liberté de l'homme, à contraindre et à organiser la vie humaine dans le bien, c'est-à-dire à identifier la liberté, tantôt avec la nécessité de l'organisation divine, tantôt avec la nécessité de l'organisation sociale de la [148] vie. La négation de la liberté par la conscience chrétienne est une conséquence extrême de la doctrine de la chute, de la négation de la nature spirituelle, de l'image divine de l'homme. La théologie catholique tend à croire que l'homme n'a pas été créé à la ressemblance de Dieu et qu'Adam aurait reçu ses qualités supérieures par une action particulière de la grâce. En se détachant de Dieu, l'homme perdit sa liberté initiale et ce n'est que par l'action de la grâce qu'il peut l'obtenir à nouveau. La grâce agit sur lui, et par son action organisée il peut retrouver la liberté, c'est-à-dire la recevoir de Dieu, de la Vérité.

Tout cela prouve que la liberté a été uniquement comprise selon le second sens. La première liberté humaine se trouve dans l'état que saint Augustin caractérisa par les mots : « *Non posse non peccare*. » Il n'existe pas de liberté humaine, il n'y a qu'une liberté divine. L'opposition entre la liberté et la grâce s'établit parce que la grâce est considérée comme une force transcendante agissant sur l'homme de l'extérieur. On l'objective, en quelque sorte, on l'exclut de la vie intérieure de l'esprit. On crée un abîme entre l'acte créateur de Dieu édifiant la nature et l'action de Dieu répandant la grâce. La pensée chrétienne n'a jamais approfondi suffisamment ce problème.

Si la nature humaine était définitivement déformée et la liberté de l'esprit définitivement anéantie, il n'y aurait pas en l'homme d'organe de réceptivité capable d'accueillir la vérité de la révélation, il aurait été insensible à l'action de la grâce. Mais l'homme, quoique malade et brisé, demeure un être spirituel, il a conservé la conscience religieuse ; la parole de Dieu ne pourrait s'adresser à un être qui en serait dépourvu. La liberté précède chez l'homme l'action de la révélation et de la grâce. L'action de la grâce suppose la liberté de l'homme, elle se distingue par cela même de l'acte de la création du monde. Un transcendantisme conséquent, poussé jusqu'au bout, est impossible ; il nie la possibilité d'une vie religieuse et la compréhension juridique des rapports existant entre Dieu et l'homme en montre fort bien les résultats. Le fait même de l'expérience religieuse suppose déjà un certain immanentisme, l'existence de la conscience religieuse [149] et de la liberté d'esprit dans la nature humaine [27].

L'homme porte en lui le signe de l'image divine, il est l'idée divine, le dessein divin, sans être toutefois divin par sa nature, car alors il n'aurait pas été libre. La liberté de l'homme suppose la possibilité de sa divinisation et la possibilité d'anéantir en lui l'idée et l'image divines. L'homme privé de la liberté du mal ne serait qu'un automate du bien.

# IV

La liberté est dynamique par sa nature. Elle a sa destinée ; on ne peut la comprendre que si l'on a pénétré dans sa dialectique tragique. L'existence de deux libertés ayant un sens différent nous a été révélée ; et chacune de ces libertés possède sa dialectique fatale, dans laquelle elle dégénère en son contraire : en nécessité et en esclavage. Tragique est en vérité le destin de la liberté, tragique est aussi celui de la vie humaine. La première liberté, la liberté initiale, irrationnelle et insondable, ne garantit pas par elle-même que l'homme suivra le chemin du bien, qu'il viendra à Dieu, que la Vérité triomphera dans sa

[27] La polémique contre les protestants au sujet de la liberté chez Moehler (*Symbolique*) et chez Denifle (*Luther und Luthertum*) est restée superficielle ; elle n'atteint pas la profondeur ontologique.

vie, que la liberté finale et suprême remportera la victoire dans le monde. Des forces infinies révèlent la possibilité des actualisations les plus variées et les plus opposées.

La première liberté ne suppose pas nécessairement une adhésion à la vie en Vérité, à la vie en Dieu. Elle peut choisir la voie de la discorde et de la haine, de l'affirmation d'une partie de l'être contre l'autre, la voie de la désunion du monde spirituel, c'est-à-dire celle du mal. La liberté initiale n'a pas été sanctifiée dans l'amour, elle n'est pas illuminée par la lumière intérieure de la Vérité.

Quand la liberté précipite l'homme dans le monde de la division et de l'affirmation égoïste de soi-même, il tombe nécessairement sous les lois de la nécessité [150] naturelle, il devient l'esclave des éléments inférieurs. La liberté détient, cachés en elle, des poisons destructeurs. Cela, nous le savons pour l'avoir expérimenté dans notre destinée individuelle. Nous savons comment notre liberté irrationnelle nous réduit en esclavage, nous soumet à la nécessité inéluctable. La destinée historique des peuples nous l'apprend aussi : des révolutions destructives, engendrées par la liberté irrationnelle, nous précipitent dans l'anarchie ; celle-ci engendre à son tour l'esclavage et la tyrannie. Le destin de la nécessité assène aux peuples des coups redoutables. Nous savons par expérience, que l'anarchie de nos passions et des tendances les plus basses de notre nature qui vivent chacune pour son propre compte, nous asservit, nous prive de la liberté de l'esprit, nous soumet à la nécessité de la nature inférieure. Le danger de l'anarchie, c'est-à-dire de la désagrégation définitive, guette la liberté initiale livrée à elle-même.

Des forces infinies de bien et de mal se trouvent à l'état latent dans la première liberté. C'est dans le sombre abîme précédant le bien et le mal, que réside l'énergie latente actualisée par la première liberté. Le mythe de la chute est lié à cette liberté initiale et ne saurait s'expliquer sans elle. Cette liberté et la scission engendrée par elle d'avec le centre divin de la vie, constituent un des stades primitifs de la dynamique de l'esprit, un des moments du mystère de la vie originelle. Ce processus a lieu aux profondeurs les plus intimes du monde spirituel et ne fait que se refléter dans notre monde naturel. Ce monde soumis aux lois de la nécessité, qui est à la fois le monde de la désunion, de la division et de l'engrenage, de l'enchaînement mécanique, constitue déjà le produit secondaire de la dialectique intérieure de la liberté dans

le monde spirituel. La dialectique de la liberté initiale engendre la tragédie du processus universel, dans laquelle il n'y a pas d'issue, ni par l'intermédiaire de cette liberté, ni par celui de la nécessité qu'elle engendre. La seconde liberté comporte-t-elle une issue ?

La seconde liberté, prise en elle-même, possède aussi sa destinée fatale, sa dialectique intérieure inéluctable ; elle est également menacée par le danger de dégénérer en son contraire. Prise sans la première, elle mène à la contrainte et à l'arbitraire dans la vérité [151] et le bien, à la vertu imposée, c'est-à-dire à la négation de la liberté de l'esprit, à l'organisation tyrannique de la vie humaine. Si la première liberté engendre l'anarchie, qui finit par l'anéantir, la seconde, par contre, engendre une organisation arbitraire, théocratique ou communiste, de la vie, où la liberté d'esprit, la liberté de conscience, est à tout jamais anéantie. Un type de société autoritaire est un produit de la seconde liberté prise abstraitement.

La vie humaine, individuelle ou sociale, est soumise par la contrainte à la vérité et au bien. Que cette vérité soit théocratique, papale, impériale ou communiste, la liberté de l'esprit y est également rejetée, et il ne subsiste aucune possibilité de choisir librement la vérité et le bien. La liberté obtenue par l'organisation arbitraire de la vie est seule reconnue. Les communistes admettent aussi qu'une liberté supérieure et définitive sera acquise par toute l'humanité, mais elle le sera par le « dressage » de la nature humaine, par la soumission à la vérité et au bien communistes, hors desquels il n'y a pas de liberté. C'est ainsi que pensent également les catholiques lorsqu'ils nient la liberté de conscience. Ils rejettent la liberté du mal, mais ils affirment la liberté du bien dans le bien. La liberté devient alors le résultat de la nécessité : pour certains êtres celle de la nécessité divine, de la grâce organisée, pour d'autres celle de la nécessité sociale, celle d'une société organisée, rationalisée et soumise à des règles. Le bien devient automatique. La seconde liberté est guettée par la tentation du Grand Inquisiteur, qui peut revêtir un caractère d'extrême « droite » comme d'extrême « gauche ». On débarrasse l'homme du fardeau de la liberté du choix au nom de la tranquillité et du bonheur social, au nom de l'organisation de la vie humaine. L'infini du monde spirituel disparaît. Tout le pathos est transposé dans l'organisation du fini.

Le communisme est le produit du tragique de la liberté tout autant que l'anarchie. Si dans l'existence des peuples les révolutions dé-

butent en affirmant que la première liberté est illimitée, elles se terminent en réclamant pour la seconde les mêmes prérogatives. Cela signifie que la liberté dans sa dynamique, dans sa dialectique intérieure aboutit à une tyrannie et à une auto-destruction. La première liberté mène à la [152] division et à la désunion. La seconde veut soumettre cette division et cette désunion à la vérité et au bien organisés et par cela même amener le monde à l'ordre, à l'enchaînement et à l'engrenage contraint et arbitraire ; elle veut créer une liberté nécessaire dans la nécessité et dérivant de celle-ci. On n'entrevoit pas d'issue à cette tragédie de la liberté ; elle semble condamnée à périr, car elle renferme dans son sein la cause de sa propre destruction. La dialectique de la première et de la seconde liberté se déroule dans un monde qui est déjà détaché du centre divin. Ce qu'il y a de plus troublant, c'est que le christianisme lui-même fut constamment induit en erreur par la liberté : nous le constatons dans le pélagianisme, chez saint Augustin, dans le jansénisme, le calvinisme, dans la négation du principe de la liberté de conscience dans l'Église. La tragédie du processus universel est celle de la liberté.

## V

Aucune métaphysique naturaliste ne peut nous indiquer l'issue naturelle de cette tragédie dans laquelle la liberté s'anéantit elle-même. L'homme naturel passe de la première liberté à la seconde, et de la seconde à la première, mais partout le poison intérieur extermine sa liberté. Le conflit de la liberté et de la nécessité semble insurmontable, car la liberté engendre la nécessité en son propre sein. La nécessité n'anéantit pas le poison de la liberté, elle n'est elle-même que sa conséquence immédiate. Comment rendre inoffensif ce poison, sans limiter la liberté par une contrainte extérieure ? Comment l'affranchir du mal qu'elle a engendré, sans l'annihiler elle-même ?

C'est le problème universel qui ne trouve sa solution que dans la venue du Christ. Seule la venue du Nouvel Adam, de l'Homme Spirituel, nous donne une issue à cette tragédie de la liberté et triomphe du conflit de la liberté et de la nécessité. Le Fils de Dieu descend dans le « néant », c'est-à-dire dans la liberté initiale. Seul le Nouvel Adam

peut extraire le poison de la liberté sans la compromettre elle-même. Dans la [153] génération de l'ancien Adam cela est impossible. En elle, le triomphe sur le mal porte atteinte à la liberté même. En Christ nous est révélée une troisième liberté conciliant les deux autres. La grâce du Christ est l'illumination intérieure de la liberté, sans aucune contrainte extérieure, sans aucune violence. La vérité du Christ qui rend les hommes libres ne contraint personne ; elle diffère en cela des vérités de ce monde qui, organisant la vie par la contrainte, finissent par nous priver de la liberté de l'esprit. La lumière du Christ illumine les ténèbres irrationnelles de la liberté sans la limiter du dehors. La grâce du Christ est une victoire remportée sur la mauvaise liberté et sur la bonne nécessité. Le mystère du christianisme, religion du Dieu qui s'est fait Homme, est avant tout celui de la liberté.

Les systèmes de métaphysique rationnelle sont incapables de fonder et de justifier la liberté des deux natures, divine et humaine, et ils ne peuvent comprendre leur rencontre. Trop nombreuses sont les doctrines de la liberté qui, péchant par une tendance monophysiste, professent la liberté divine, alors que la liberté humaine leur échappe. Seule la révélation chrétienne, la religion du Dieu-Homme, peut concilier en elle les deux libertés. La Rédemption affranchit précisément la liberté humaine du mal qui la détruit, et cela non par la voie de la nécessité et de la contrainte, mais par la grâce, qui est une force agissant au dedans même de la liberté. C'est pourquoi la doctrine chrétienne de la grâce constitue la doctrine authentique de la liberté.

La source de la liberté humaine ne peut résider dans l'homme naturel, car il n'est pas l'être absolu, se suffisant à lui-même, possédant en lui la source de la vie. La source de toute vie remonte à la source originelle de l'être, c'est-à-dire à Dieu. Ainsi on arrive à la conclusion que c'est en Dieu que demeure l'origine de la liberté de l'homme, qui puise sa liberté à la source dont il reçoit sa vie. En s'éloignant de Dieu, c'est-à-dire de la source originelle de la vie, l'homme perd également sa liberté.

Mais si l'on va plus loin sur la voie de ces considérations, on aboutit au monophysisme, à la reconnaissance de la liberté de Dieu et à la négation de la liberté de l'homme. L'homme reçoit une liberté de Dieu, mais [154] il ne possède pas celle qui l'oriente vers Dieu. La libre réponse que l'homme doit donner à l'appel divin devient impossible, Dieu se répond à lui-même. La tragédie à laquelle deux êtres

participent se transforme en une tragédie qui ne comporte plus que l'action d'un seul. Avec une semblable conception de la liberté, le phénomène originel de la vie religieuse devient incompréhensible. Comment sauver la liberté de l'homme ? Possède-t-il en lui-même comme créature, la source insondable de l'être ? L'homme ne serait-il pas uniquement une créature ? La vie humaine aurait-elle la valeur d'un événement s'accomplissant au centre même de la vie divine ?

La doctrine panthéiste, qui considère l'homme comme une manifestation de la divinité, est non seulement incapable de nous aider, mais elle nous mènera à l'abolition définitive de la liberté. Le panthéisme est un monophysisme pur, pour lequel seule la liberté de Dieu existe, une liberté identique à la nécessité ; ce système ne fait aucune place à la liberté humaine. Celle-ci est niée de même dans le dualisme théiste, qui ne voit en l'homme qu'une créature ne possédant pas en elle-même la source de l'être ; elle est niée également dans le monisme panthéiste qui ne voit en l'homme qu'une parcelle de la divinité. La pensée se refuse à trouver un point d'appui sur lequel elle puisse fonder la liberté humaine. Le dualisme, philosophie de la transcendance, de même que le monisme, philosophie de l'immanence, doit ramener la liberté à Dieu comme source originelle de l'être.

Seul le christianisme connaît le mystère du fondement de la liberté humaine, lié à l'unité des deux natures du Christ Dieu-Homme, unité qui n'exclut point leur distinction. LA SOURCE DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME RÉSIDE EN DIEU, NON EN DIEU LE PÈRE, MAIS EN DIEU LE FILS. OR LE FILS N'EST PAS SEULEMENT DIEU, MAIS HOMME SPIRITUEL ABSOLU, HOMME DE TOUTE ÉTERNITÉ. La liberté du Fils est celle dans laquelle et par laquelle la libre réponse à Dieu, la libre orientation vers Dieu peut s'effectuer. Elle est la source de liberté de tout le genre humain, car ce dernier n'est pas seulement celui de l'Adam naturel, mais aussi celui de l'Adam spirituel, celui du Christ. C'est dans le Fils qu'est donnée la libre réponse à l'appel de l'amour divin, au besoin que Dieu éprouve de son autre lui-même. [155] Elle retentit dans le monde céleste, spirituel, et se répercute dans le monde terrestre, naturel. La liberté du Fils de Dieu possède sa source en elle-même, en lui-même, c'est la liberté de la spiritualité absolue, ignorant une détermination extérieure. Mais toute la génération d'Adam demeure dans le Fils de Dieu ; elle trouve en lui la source intérieure de sa liberté, non seule-

ment de la liberté selon Dieu, mais de la liberté par rapport à Dieu, dans son attitude à l'égard de Dieu. Recevoir la liberté du Christ, ce n'est pas seulement recevoir la liberté de Dieu, mais c'est recevoir également, en participant à la nature humaine du Christ, la liberté de nous orienter vers Dieu. C'est pouvoir ainsi être des fils libres et répondre au besoin que Dieu a de notre amour.

Ce n'est déjà plus ni un monisme ni un dualisme, c'est le mystère de la nature théandrique, mystère des deux natures du Christ, et par conséquent des deux natures de l'homme. Il faut chercher le mystère de la liberté humaine et la solution à la tragédie qu'elle comporte dans le dogme de la nature théandrique du Christ. Seule une conscience christologique triomphe du monophysisme, vers lequel notre pensée incline instinctivement. Le Christ est Homme Absolu, il n'est pas uniquement Dieu et c'est pourquoi agit aussi en Lui la liberté de la nature humaine. Dans l'œuvre qu'il a accomplie, non seulement la nature divine agissait, mais aussi la nature humaine, celle de l'Adam Céleste.

L'humanité entière participe par le Christ à l'œuvre du salut et de l'affranchissement du monde. Tout le genre humain offre en Christ une libre réponse à Dieu. Nous appartenons à la génération du Christ et par son humanité nous sommes associés à sa liberté, à la liberté humaine. Par le Christ, nous participons à la seconde Hypostase, au mystère divin qui se déroule dans la profondeur de la Trinité.

L'homme spirituel jouit de la liberté parce qu'il appartient à la génération du Fils. En lui se révèle la source de la liberté humaine, liberté qui vient du Christ. La liberté du Fils s'appuie sur la profondeur insondable de l'Hypostase humaine en l'être divin. La liberté de ceux qui appartiennent à la génération du Nouvel Adam est associée à l'amour, c'est le libre amour, la liberté dans l'amour ; en elle l'aiguillon du [156] mal est arraché, son poison mortel est vaincu. Percevoir le mystère de la liberté humaine, c'est triompher également du monisme et du dualisme, c'est communier au mystère de l'unité des deux natures, qui constitue le mystère du christianisme.

DIEU VEUT QUE L'HOMME SOIT, il veut non seulement une nature divine, mais aussi une nature humaine. Dieu ne créa pas la nature humaine pour qu'elle soit anéantie. Il languit après son autre lui-même, l'aimant et l'aimé, car Dieu est Amour Infini et l'Amour ne peut rester renfermé en lui-même, il va toujours à la rencontre d'un

autre. Dieu trouve en son Fils son ami aimant et aimé. C'est dans le Fils que s'effectue la réponse de l'Homme Céleste à l'amour divin. Mais l'amour ne peut être que libre, et c'est de cet amour que Dieu a besoin. L'acte de libre amour, qui vient de la profondeur insondable, s'accomplit dans le Fils, et c'est par lui, par le Christ, que cette expérience s'accomplit dans toute la génération spirituelle d'Adam. Dans le Fils, l'unique homme spirituel et toute la race spirituelle des hommes se trouvent mystérieusement unis. Ici l'isolement individualiste est impossible. L'Homme Céleste absolu est à la fois l'Homme unique et toute l'humanité œcuménique. Non seulement la liberté ébranlée et perdue de l'ancien Adam se trouve rétablie en Christ, mais une liberté supérieure nous est révélée, celle du Nouvel Adam.

Cette liberté est tout autre que la première ; elle est unie à l'amour, elle est intérieurement illuminée par lui. La liberté de l'Adam spirituel est sanctifiée par la grâce, et c'est par l'intermédiaire du Fils que l'homme la reçoit. Cette grâce n'est pas une contrainte exercée sur la liberté de l'homme ; elle ne lui est pas imposée par une autorité extérieure. Dans la grâce qui procède du Fils agit non seulement l'énergie divine, mais aussi l'énergie humaine. La grâce agit comme troisième liberté supérieure. Le mystère de la grâce et de son unité intérieure avec la liberté, constitue encore le mystère de l'état théandrique, celui de l'unité des deux natures. La grâce procède non seulement de la nature divine du Christ, mais aussi de la nature humaine, de son humanité céleste. En elle agit, illuminée, la liberté de l'homme, la troisième liberté. Celle-ci est précisément la liberté unie à la grâce, l'amour sanctifié [157] par la grâce. Ce qui s'effectue dans le temps et sur la terre s'effectue aussi dans le ciel et dans l'éternité. L'humanisation de Dieu s'accomplit exotériquement sur la terre, dans un processus temporel, mais ésotériquement elle s'accomplit dans le ciel, dans l'éternité. C'est le mystère de l'esprit, dans lequel le Fils naît éternellement du Père.

La grâce est le royaume de la troisième Hypostase, celui du Saint-Esprit. Dans ce royaume du Saint-Esprit, la liberté de Dieu n'est pas opposée à celle de l'homme, la liberté n'est pas opposée à la grâce qui, elle, agit au dedans de la liberté même. Le mystère divin de la vie s'achève. Dieu rencontre l'aimé et la réciprocité de son amour est infiniment libre. Le mystère de l'unité des deux personnes trouve sa solution dans la Trinité. Les relations entre Dieu et l'homme ne peuvent

être résolues que dans la Troisième personne, dans l'Esprit qui est l'Amour réalisé. Le royaume de l'amour dans la liberté est le royaume de la Trinité. L'expérience de la liberté et de sa tragédie immanente nous mène à la Trinité. Ce n'est que dans le christianisme que subsiste la plénitude de la liberté humaine ; rien d'extérieur ne peut l'absorber. Un monothéisme abstrait est toujours une tyrannie et un despotisme ; il considère Dieu comme un monarque absolu et ne laisse aucune place à la liberté. Seule la religion du Dieu en trois personnes triomphe définitivement de cette conception monarchiste ou impérialiste de Dieu, révèle la vie de Dieu en tant que Trinité divine et justifie ainsi la liberté.

Le mystère de la Croix, celui du Golgotha est le mystère de la liberté. Le Fils de Dieu sous les traits d'un esclave crucifié ne contraint personne à le reconnaître par une force extérieure. Sa force et sa gloire divines se manifestent dans l'acte de foi et de libre amour. Le Crucifié s'adresse à la liberté de l'esprit humain ; il faut un libre héroïsme de l'esprit pour reconnaître en lui son Dieu. Le Dieu crucifié ne se révèle pas seulement, il se cache aussi. Toute contrainte du monde naturel disparaît dans la révélation de la divinité ; tout est orienté vers la liberté intérieure. Le regard de l'homme naturel, obsédé par les forces du monde extérieur, ne voit dans le Crucifié qu'un homme humilié et torturé, que la défaite et la disparition de la vérité dans le monde. La vérité divine semble [158] impuissante et faible. Est-il possible que Dieu apparaisse ici-bas non comme une force et une puissance transfigurant la vie et triomphant d'elle, mais comme un crucifiement, comme une impuissance et une faiblesse apparentes devant les forces de ce monde ?

Voilà ce qui induisit en tentation le peuple juif, refusant de reconnaître dans le Crucifié le Messie attendu, le Fils de Dieu. Le véritable Messie, selon lui, doit apparaître dans sa force et dans sa gloire, doit fonder le puissant royaume d'Israël, doit mettre fin aux souffrances et au mal existant. La Croix du Golgotha fut une tentation pour les Juifs et elle en demeure une jusqu'à nos jours pour bien des hommes de race arienne, car ils attendent la manifestation de la vérité divine dans la force, la victoire extérieure de la vérité dans le monde. Cette tentation constitue précisément une renonciation à toute liberté d'esprit, un refus et une incapacité d'entrevoir au delà de l'humiliation matérielle et de la défaite, l'invisible triomphe spirituel de la vérité divine. La

venue du Fils de Dieu, du Messie, dans sa force et sa gloire, comme roi du monde et comme vainqueur, eût marqué la fin de la liberté de l'esprit humain, la réalisation du Royaume de Dieu par la nécessité et la contrainte.

Le communisme athée, qui tend à supplanter le christianisme, veut réaliser sur terre le royaume de la justice, réaliser ici-bas le Royaume de Dieu sans croire en Dieu, sans la Croix et la crucifixion. Mais la religion de la vérité crucifiée est la religion de la liberté de l'esprit. La vérité crucifiée ne possède pas de contrainte logique ou juridique, elle apparut dans le monde comme amour infini, et l'amour ne me contraint pas ; il me rend infiniment libre. Dans l'amour tout me devient proche en esprit ; dans l'amour je m'affranchis de l'être étranger et hostile et j'acquiers ainsi la liberté suprême. La liberté doit m'amener à l'amour et l'amour doit me rendre libre. La grâce du Christ constitue précisément le mystère de la liberté qui aime et de l'amour qui affranchit. Elle apparut sur la Croix. Dans la libre souffrance du Dieu-Homme tournée vers la liberté humaine se trouve caché le mystère de l'amour chrétien.

[159]

# VI

Dans la vie sociale exotérique et historique de l'Église, l'autorité joue un rôle prépondérant. Les formes autoritaires hétéronomes de la conscience religieuse prédominent dans l'existence historique des peuples chrétiens. Mais comment expliquer l'autorité dans le christianisme, dans la religion de la liberté ? Du point de vue de la phénoménologie de l'expérience religieuse, l'autorité est un phénomène secondaire et non primitif, il suppose toujours avant lui le phénomène de la foi et l'acte de liberté.

L'autorité du Pape ou du Concile n'est pas une réalité extérieure qui peut vous forcer à la reconnaître. La contrainte matérielle, en ce qui concerne la foi, fut une trahison manifeste à l'égard du principe chrétien. Si je ne crois pas au Pape et au Concile, si je ne vois pas en eux de réalités spirituelles, alors ils ne possèdent aucune autorité sur

moi. Je considèrerai leurs prétentions à mon égard comme une contrainte extérieure du monde matériel et naturel, comme un coup de bâton ou comme la chute d'une pierre. Je dois, dans l'acte de foi, doter le Concile ou le Pape des attributs de l'autorité, afin qu'ils aient autorité sur moi. Si le Pape condamne le livre ou l'opinion d'un fervent catholique, cet acte a, pour ce dernier, une importance et un sens profonds, puisqu'il émane d'une autorité reconnue pour telle. Mais si le Pape condamne le livre ou l'opinion d'un homme qui ne croit pas en l'Église catholique, alors cet acte est dépourvu de tout sens, et n'a aucune valeur pour l'homme dont il s'agit.

Il est absolument impossible de concevoir et de justifier la notion naïvement réaliste, qui accorde à l'autorité la primauté sur la liberté de l'esprit. Une conscience autoritaire qui rejette la liberté fait toujours preuve d'un réalisme naïf ; pour elle l'autorité est une réalité extérieure, objective, semblable aux réalités du monde matériel. Elle révèle toujours un matérialisme religieux. L'autorité du Pape possède pour cette conscience un droit de contrainte analogue à celui des objets matériels. L'esprit demeure passif à la perception et à l'acceptation de cette autorité. Mais [160] l'esprit ne demeure passif qu'à la perception des objets appartenant au monde empirique extérieur, car pour concevoir et pour reconnaître ces objets, l'activité libre de l'esprit n'est pas indispensable. Mais l'esprit est actif, quand il s'agit de percevoir ou d'accepter des réalités du monde spirituel. Ici tout réalisme naïf est impossible.

Le Pape n'est pas une réalité empirique extérieure, il ne peut être accepté, dans son autorité qualitative, en dehors des événements actifs de la vie spirituelle. Son autorité est une chose invisible et, comme toutes les choses invisibles, elle n'est démontrée que par la foi. Son autorité demeure invisible et non démontrée pour ceux qui n'y croient pas en catholiques. L'autorité du Concile est également une chose invisible qui ne peut être démontrée que par la foi ; elle ne possède aucune preuve extérieure, matériellement tangible, de son authenticité. Seul le Concile dans lequel agit le Saint-Esprit est authentique et peut revendiquer l'autorité ; or l'action du Saint-Esprit ne peut être démontrée par des preuves extérieures. Le Concile est reconnu authentique et investi d'autorité par l'esprit œcuménique du peuple chrétien. Et même dans le catholicisme, qui représente la forme de conscience la plus autoritaire, l'infaillibilité du Pape doit, malgré tout, être procla-

mée par le Concile du Vatican, c'est-à-dire être reconnue par le monde catholique, afin de jouir de l'autorité. Il y a là, dans le concept même de l'autorité et de l'infaillibilité, une contradiction intérieure que la conscience catholique est impuissante à surmonter. La liberté de l'esprit précède intérieurement et idéalement l'autorité (ceci ne veut pas dire qu'elle la devance toujours psychologiquement et socialement). La liberté est plus originelle, plus initiale, que l'autorité, car c'est elle qui engendre l'autorité. La source de l'autorité n'est pas dans l'objet, mais dans le sujet. L'autorité signifie ou bien ma libre acceptation d'un certain principe, ou bien mon esclavage spirituel.

L'autorité ne donne extérieurement aucune preuve de vérité qui soit inébranlable, tangible, capable de contraindre ; elle ne décharge pas du fardeau de la liberté. Les signes et les critères de la vérité religieuse que l'on donne comme faisant autorité, c'est-à-dire que l'on montre naïvement comme des réalités empiriques [161] capables de vous convaincre sont toujours des leurres et des illusions ; ils sont le reflet d'événements intérieurs de l'expérience spirituelle. Il n'existe et il ne peut exister de preuves matériellement contraignantes de la Vérité religieuse. Le criterium réside en moi et non pas hors de moi. L'autorité des Conciles œcuméniques, source de la vérité de l'orthodoxie, exige également ma sanction, mon acte de liberté, mon acte de foi, mon expérience et ma vie spirituelles. Nous revenons toujours à la liberté comme à la source originelle de toute vie, de tout être. L'autorité n'est que la projection des événements de la vie spirituelle dans le monde naturel extérieur. Le Concile œcuménique ne constitue pour moi la vérité qu'en tant qu'il est un événement intérieur de mon monde spirituel, une expérience vécue en moi, dans la profondeur de mon esprit. Le Concile, en tant que projection dans le monde extérieur et historique, est déjà quelque chose de secondaire, de reflété. Ne possède pour moi l'autorité que ce qui est reconnu dans mon propre monde spirituel comme Vérité, comme rencontre avec la réalité originelle, engendrée par la liberté de mon esprit, liberté toujours primitive et initiale.

Le papisme ne sort qu'illusoirement des difficultés insurmontables, liées à l'idée de l'autorité extérieure, d'une autorité qui possèderait des preuves tangibles de vérité. Il évolue dans un monde secondaire et non originel. Que l'on considère l'infaillibilité papale comme un criterium inébranlable de toutes les vérités religieuses, soit ! mais la vérité

concernant cette infaillibilité ne peut s'appuyer sur aucune autorité extérieure inébranlable, elle est engendrée dans le sein même de la liberté, elle est élue par la liberté elle-même. En pénétrant dans le domaine des criteriums d'autorité, je ne puis me mouvoir que sur un plan secondaire. La vérité de la suprématie de la liberté sur l'autorité n'est pas une vérité psychologique — les processus psychologiques sont divers et complexes — c'est la vérité de l'esprit, la vérité de la vie originelle même, de son phénomène initial. Le premier et dernier criterium de la Vérité réside dans la Vérité même ; le premier et dernier criterium de la connaissance de Dieu réside en Dieu même. La conscience autoritaire recherche des criteriums de Dieu dans le monde naturel inférieur, elle n'a pas foi en ceux du monde divin. Cette conscience [162] assimile le monde spirituel au monde naturel, le Royaume de Dieu au royaume de César. L'application des principes d'une conscience de ce genre mène toujours à l'assujettissement de l'Église à l'Etat et suppose une plus grande foi en l'Etat qu'en l'Église.

Dans l'orthodoxie la conception de l'autorité n'a pas été approfondie et sa supériorité sur le catholicisme provient de sa plus grande liberté d'esprit. Khomiakoff [28] rejetait totalement l'autorité dans l'orthodoxie et c'est la liberté qu'il donnait comme fondement à l'autorité. Le principe de la liberté dans l'orthodoxie n'est pas lié à l'individualisme, à l'affirmation du droit de liberté de l'individu isolé ; la liberté est liée à l'œcuménisme ; c'est une liberté dans l'amour. Toutefois, dans l'orthodoxie, l'autorité des coutumes était très forte ainsi que l'union de l'Église avec l'Etat, qui l'avait asservie. L'autorité repose sur toute l'Église, qui est un organisme mystique, spirituel, dont l'autorité n'est pas extérieure et matérielle, mais intérieure et fait partie de la vie spirituelle œcuménique.

L'autorité spirituelle intérieure suppose la liberté et repose sur elle. Le refus, par le monde chrétien, de la liberté de l'esprit, est une tentation diabolique, une des tentations repoussées par le Christ dans le désert. La Vérité doit correspondre à ma nature et à ma vie spirituelles. Elle ne peut pas m'être extérieure, elle ne peut s'imposer à moi par la violence. Dans le monde spirituel, il n'existe pas de despotisme et toute contrainte est impossible. Le mystère doit m'être proche, m'être intérieurement apparenté. La Vérité de la vie divine ne peut m'être imposée parce que le sens de cette vérité suppose ma liberté. L'escla-

28 Khomiakoff : chef de l'école slavophile.

vage de l'esprit, reflété dans les formes purement autoritaires de la conscience religieuse, n'est que le produit de la liberté terrassée par un mal intérieur. Hors de la liberté, il n'y a pas d'esprit, et hors de l'esprit il n'y a pas de liberté. Une forme de piété autoritaire n'est que l'expression d'un stade inférieur de spiritualité, une forme de religiosité « psychique ». Dans les stades supérieurs on triomphe de cette conscience autoritaire. Mais cela ne signifie pas que les formes autoritaires de vie religieuse aient été dépourvues de sens dans les destinées historiques des peuples chrétiens et qu'elles doivent être extérieurement reniées. Il est impossible [163] de vaincre extérieurement les formes autoritaires de la religion, on ne peut les rejeter de force. S'élever au-dessus d'elles constitue un processus spirituel intérieur. On ne peut recevoir la liberté du dehors. La liberté dans la science, dans l'art, dans la société, dans l'amour ne peut être atteinte que par un esprit libre. Les âmes esclaves ne peuvent rien créer de libre.

Quel que soit le degré qu'ait atteint l'homme comme être psychocorporel, il ne peut prétendre à l'autonomie pure ; cette dernière doit être manifestée par l'état spirituel de l'homme. Prétendre à la liberté en général, c'est commettre un mensonge, car la liberté doit être manifestée dans l'expérience et la vie spirituelles, elle ne peut être l'objet de déclarations extérieures. Voilà pourquoi la liberté exigée par les révolutions aboutit habituellement à de nouvelles formes de tyrannie et d'esclavage. On ne peut exiger la liberté d'esprit par la force, il faut la posséder en soi, la découvrir intérieurement. Le passage des formes hétéronomes de la religion aux formes autonomes ne peut être que le résultat d'une croissance spirituelle. L'expérience chrétienne n'est pas exclusivement personnelle, individuelle, elle est œcuménique, collective. Le monde chrétien représente un organisme spirituel, intégral, et comme tout organisme il possède une structure hiérarchique. Ce qui a lieu sur le plan supérieur de la vie spirituelle a aussi une importance pour les échelons les plus bas, alimente en quelque sorte tous les degrés de la vie spirituelle.

L'hétéronomie possède avant tout un sens social et historique, elle ne se rapporte pas à la Vérité elle-même, mais à son action dans l'histoire, dans le milieu social. L'hétéronomie doit être vue à la lumière de l'autonomie, comme la nécessité doit être envisagée sous l'angle de la liberté, mais la notion même de l'autonomie est élaborée par la philosophie qui, elle, est déjà terrassée par le mal de l'individualisme,

fruit de la division ; l'autonomie s'affirme contre l'hétéronomie, comme un soulèvement de la personnalité religieuse contre la société religieuse. L'affirmation de la liberté religieuse dans le protestantisme renferme en soi une vérité indiscutable, mais du point de vue orthodoxe, cette liberté s'est affirmée dans la « protestation », d'une façon plutôt négative que positive et le problème même de la liberté n'a pas été suffisamment [164] approfondi. La conscience protestante incline vers l'individualisme. La vie de l'esprit est la vie de l'âme, qui s'ouvre au monde spirituel, qui ne connaît pas les divisions et les « extrincésismes ». Le mal ne réside pas dans le fait que le protestantisme affirme exagérément la liberté de l'esprit humain, mais en ce qu'il ne l'affirme pas plus radicalement et plus profondément. Le protestantisme incline vers le monophysisme, la négation de l'homme et de la liberté humaine, l'opposition extrême entre la liberté et la grâce. L'idéalisme allemand, qui s'est développé sur le terrain spirituel du protestantisme, a rendu des services éminents dans la lutte en faveur de la liberté de l'esprit, il révéla et justifia l'idée de l'autonomie (Kant, Fichte, Hegel). Mais l'idéalisme allemand est aussi contaminé par l'hérésie du monophysisme, il connaît la liberté divine, mais ignore la liberté humaine. Le mérite des grands idéalistes allemands consiste à entendre par liberté le fruit d'une spiritualité supérieure, et non pas une prétention tout extérieure d'êtres terrassés par la servitude de l'esprit.

Il faut de toute façon reconnaître que la controverse de la conscience autonome et de la conscience hétéronome a lieu dans une sphère secondaire et non primitive. L'autonomie est corrélative à l'hétéronomie. Il n'existe pas d'autonomie formelle dans la profondeur de la liberté spirituelle, car là il n'y a plus de distinction entre l'autonomie et la théonomie. La conscience théonomique libre s'élève à la fois au-dessus de l'autonomie et de l'hétéronomie. L'autonomie est encore une notion toute formelle de la liberté, elle affirme cette dernière pour l'Adam naturel, ignorant pourquoi elle est nécessaire. L'autonomie et l'hétéronomie sont des catégories juridiques, et non spirituelles, elles se constituèrent pour un monde divisé, dans lequel règne la contrainte. Mais la liberté est une catégorie spirituelle, elle réside à une profondeur plus grande que toute controverse sur l'autonomie et l'hétéronomie. Un monde dans lequel l'autonomie s'affirme contre l'hétéronomie a perdu la liberté de l'esprit. La conscience autonome est une

conscience formelle. Elle correspond à ce stade de la vie spirituelle où la liberté n'a pas d'objet, où elle n'est pas encore orientée vers un but déterminé, où je veux être libre de toute contrainte et de tout arbitraire extérieur, où [165] je veux me déterminer par ma propre volonté, où je veux vivre selon ma loi. L'autonomie s'oppose non seulement à l'hétéronomie, en quoi elle a raison, mais aussi à la théonomie, en quoi elle a tort.

Une vérité positive plus profonde réside dans le fait que je ne puis vivre uniquement selon ma loi, que ma liberté ne peut rester négative, formelle et sans objet, qu'elle est nécessaire à la réponse que je dois donner à l'appel divin, à ma conversion à la vie divine. La liberté de l'ancien Adam, de l'homme naturel, est encore sans but, enfantine, elle n'est qu'un désir de s'évader des langes. La liberté du nouvel Adam, de l'homme spirituel, est une liberté qui a un contenu ; elle est positive, intérieure, c'est le désir de vivre pour Dieu et en Dieu.

En réalité la conscience hétéronome ou autonome est en état de non-maturité, il n'y a pas en elle de véritable liberté d'esprit. Elle ne comprend pas que la liberté n'est ni une prétention ni un droit, mais un fardeau et un devoir ; elle ne saisit pas que Dieu a besoin de la liberté humaine pour accomplir le dessein qu'il a conçu pour l'homme. La liberté est une « concentration », et non une « dissipation » de l'esprit ; elle est austère et difficile. La vie libre est la plus complexe ; la vie facile est celle qui se déroule dans la nécessité et la contrainte. La liberté engendre la souffrance et la tragédie. La renonciation à la liberté engendre un soulagement apparent des souffrances et du tragique de la vie. La conscience hétéronome se représente Dieu comme un despote oriental, exigeant de la part de son esclave une soumission servile. C'est ainsi que Dieu est reflété dans l'homme naturel, dans l'élément du péché.

Cette conception de Dieu a pénétré profondément même dans le monde chrétien et continue jusqu'à présent à le séduire. L'homme est l'esclave de Dieu, le sujet d'un potentat autocrate, qui doit accomplir la volonté du Maître, quelle qu'elle soit. La chute est une transgression formelle de la volonté du Seigneur, une désobéissance à la loi du Maître de la vie. Une interprétation formelle et juridique de la chute aboutit à une interprétation tout aussi juridique de la rédemption. Dieu, personnifié comme autocrate et despote au pouvoir illimité, exige de l'homme, non pas l'accomplissement de la vérité et de la jus-

tice, qui a [166] pour lui un sens et qui correspond à sa nature spirituelle, mais l'accomplissement de sa volonté formelle, de son ordre, même s'il était dénué de sens et totalement transcendant à la nature humaine. On considère que l'homme doit accomplir la volonté de Dieu, sans même demander en quoi consiste cette volonté et quel en est le sens. Mais l'accomplissement de la volonté divine ne nous éclaire pas sur sa nature. Là encore la question est posée d'une façon formelle et juridique. Je consens, quelque difficile que cela me soit, à accomplir la volonté divine, si Dieu est amour infini ; mais si Dieu est haine, je me refuse à accomplir cette volonté, même si cela devait m'être plus facile. Dans la représentation que j'ai de Dieu, je ne peux le séparer de l'Idée de Dieu, de l'Intelligence, de l'Amour, de la Vérité, de la Justice et de la Beauté. Cette séparation mène à un esclavage de l'esprit ; on transforme Dieu en despote assyrien.

La controverse portant sur le sujet suivant : Dieu est-il soumis à la vérité et à la justice, comme le pensait Platon, ou bien est-Il absolument libre, et la vérité et la justice ne sont-elles que ce qu'Il désire, comme le pensait Duns Scott, est une polémique basée sur la division de ce qui est indivisible. On ne peut dire que Dieu est soumis à la vérité et au bien, comme à des principes qui le domineraient, et l'on ne peut dire non plus que la vérité et le bien ne sont que ce que Dieu désire. Une dissociation semblable ne peut être appliquée à la nature de la divinité et il est aussi impossible de concevoir Dieu sous l'angle de notre morale humaine que de le considérer comme un despote. Dieu ne peut vouloir le non-sens, * non pas parce qu'il est limité par la vérité, le bien et la beauté, mais parce qu'Il est la Vérité, le Bien et le Beau, parce que la liberté et la nécessité de la Vérité, du Bien et de la Beauté sont identifiées en Lui. Dieu ne peut vouloir le non-sens parce qu'Il est le Sens, le Sens est Son idée immanente. La Sagesse est inhérente à Dieu, qui ne peut vouloir l'esclavage parce que ce dernier constitue un mal. Dieu ne peut vouloir que la liberté, parce qu'elle constitue son Idée, son dessein du monde. Il ne peut désirer que l'on accomplisse sa volonté formellement en s'y soumettant aveuglément, parce qu'il ne peut avoir une volonté séparée de l'idée de Dieu, du Sens, de la Vérité, de la Justice [167] et de la Liberté, sans laquelle il

* [NdN : portion de phrase, incohérente avec le reste du texte, éliminée ; la correction correspond à la traduction anglaise depuis le Russe de Oliver F. Clarke de 1935.]

n'y a ni Sens, ni Justice. Dieu, avant tout, attend de l'homme la liberté.

Telle est la volonté divine inséparable de l'idée divine, et cette volonté doit être accomplie. Au nom de la réalisation de cette volonté, je n'ai pas le droit d'être esclave, je dois être libre d'esprit. C'est en pleine liberté d'esprit, comme un être spirituel, et non pas servilement, que je dois me soumettre à la volonté de Dieu. Nous ne sommes plus des esclaves, mais des fils libres et notre liberté a été rachetée à un grand prix. Dans le Fils, le Père s'est révélé comme amour infini. La personnification de Dieu comme souverain exigeant l'accomplissement de sa volonté, la soumission formelle à sa puissance, disparaît comme résultant de l'oppression exercée par le péché sur l'homme naturel.

Si la liberté ne peut être opposée à la grâce, elle ne peut pas non plus être opposée à l'humilité, qui est un phénomène intime de l'esprit et se produit dans la liberté. Sans liberté il ne peut y avoir d'humilité, ou cette dernière n'aurait aucune valeur ; n'a de valeur que l'illumination de la nature humaine. L'humilité est la victoire volontaire et libre sur tout orgueil provenant de l'affirmation de soi, sur toute haine issue de notre élément inférieur. Elle est la voie menant à la nouvelle naissance, le déplacement du centre de gravité de l'extérieur vers la profondeur. L'humilité n'est pas une soumission extérieure de notre propre volonté à une volonté étrangère. En tant que fait religieux, elle ne ressemble en rien à la soumission et à la subordination, par exemple, des membres du parti communiste à la discipline du comité central. Dans cette soumission et cette subordination, la nature humaine reste inchangée et les relations entre l'homme et la force à laquelle il se soumet, demeurent des relations païennes. Tandis que dans l'humilité authentique, la nature de l'homme se transforme et s'illumine. L'humilité est l'acte de l'homme orienté vers lui-même et elle suppose une intense liberté d'esprit. Elle est la voie menant à l'affranchissement du pouvoir de tout ce qui est arbitraire, extérieur, étranger à l'homme, la voie qui conduit à la liberté de l'esprit, au rejet de toute emprise des éléments asservisseurs, à cette liberté intérieure qui triomphe du mal dans la vie. La conception servile de l'humilité est une déformation du christianisme et de la voie spirituelle.

[168]

L'humilité est l'acquisition de la paix spirituelle, de l'union avec les forces supérieures, et non pas une soumission d'esclave toujours fondée sur l'absence de paix et d'unité, sur la division et l'éloignement. Dompter sa volonté, c'est manifester la plus grande liberté, c'est affranchir sa volonté du pouvoir des sombres éléments. L'humilité est une des voies de la liberté ; elle n'est pas du tout l'hétéronomie, et sa manifestation dans la vie des plus grands saints et des mystiques est une manifestation d'expérience religieuse totalement « autonome ». Dans l'acte d'humilité, ce n'est pas une volonté étrangère qui agit, c'est ma propre volonté, mais illuminée et transfigurée en une nature spirituelle supérieure. L'humilité devant le « staretz » [29], la soumission de ma volonté à sa directive spirituelle, est un acte entièrement volontaire, un acte de liberté et non une soumission à une puissance contraignante. Par l'affirmation égoïste de moi-même je détruis ma propre liberté, je précipite ma nature dans le non-être. L'humilité est le passage de l'égocentrisme au théocentrisme. L'autonomie de la morale, de la science, de l'art, du droit, de l'économie, qu'affirma l'histoire moderne, n'est pas l'autonomie de l'homme lui-même. Tout s'est affranchi à l'exclusion de l'homme ; il est devenu l'esclave de la morale, de la science, du droit, de l'économie autonomes.

# VII

Le christianisme reconnaît-il la liberté de conscience et la tolérance religieuse ?

Cette question a toute une histoire sanglante et tragique. Le monde chrétien s'est laissé induire en tentation. Au nom de la religion de l'amour, de la religion de la liberté, on vit des bûchers s'allumer, du sang couler, des passions haineuses se déchaîner, et les plus grandes violences sévir. Ce sont des hommes indifférents à toute religion qui ont défendu la liberté de conscience et la tolérance religieuse.

Pour celui qui ne croit en rien, qui est indifférent envers la vérité, il est facile d'être tolérant envers toute foi. Mais comment concilier la foi ardente, le [169] dévouement à l'unique Vérité et une tolérance

29 Ascète possédant une grande spiritualité.

pour une croyance erronée, pour une négation de la Vérité ? La tolérance religieuse n'est-elle pas toujours la preuve d'un indifférentisme ? C'est ainsi que pensent les chrétiens qui nient la liberté de conscience. La défense de l'esprit de tolérance est devenue la prérogative du libéralisme, de l'humanisme qui ne tenait à aucune foi religieuse. La liberté de conscience se trouve affirmée comme un principe formel, n'ayant aucune relation avec une vérité positive quelconque. Les hommes religieux, croyant en une Vérité positive exempte de tout mensonge, n'ont défendu la liberté de conscience que dans les circonstances où leur foi se trouvait persécutée et opprimée. Ainsi les catholiques, qui sont les moins portés à reconnaître le principe de la liberté de conscience, firent en Russie appel à cette liberté, quand la foi catholique se trouva opprimée et limitée dans ses droits. Le christianisme dans la période des persécutions avant Constantin le Grand, soutint la liberté de conscience religieuse, en la personne d'apologètes et de docteurs de l'Église. Mais quand le christianisme devient la religion dominante, nous n'entendons plus d'arguments en faveur de la liberté religieuse, nous trouvons des appels à la violence contre les hérétiques et les dissidents, à l'intervention du glaive de l'Etat dans les questions de foi. Historiquement c'est ainsi que se posa le problème et il engendra beaucoup de mensonges, de l'hypocrisie et un grossier utilitarisme.

Mais comment, du point de vue chrétien, poser intérieurement la question de la liberté religieuse, la poser dans son essence, en se détachant de tout intérêt humain, de tout le positivisme et de l'utilitarisme qui se trouvèrent mêlés au christianisme dans l'histoire ? Le christianisme est exclusif ; il ne peut souffrir le voisinage de l'erreur. Il ne peut être indifférent à ce que les hommes préfèrent le mensonge à la Vérité, parce qu'il ne peut les reconnaître comme étant d'égale valeur. Le libéralisme formel, indifférent à la Vérité, est étranger au christianisme, qui ne peut défendre la liberté de conscience en ayant recours à ses arguments. La liberté chrétienne n'est pas la liberté formelle, dénuée de sens, de l'Adam naturel ; elle n'est pas un droit, comme dans le libéralisme humaniste ; elle est une obligation, un devoir devant Dieu. Et si [170] les chrétiens doivent soutenir la liberté de conscience, ce n'est certes pas pour les raisons libérales, formelles et juridiques que le monde indifférent à toute foi et à toute vérité et qui tient à la liberté de l'erreur, du mensonge et du mal, invoque pour les

défendre. Les hommes qui renient la conscience religieuse elle-même ne peuvent soutenir la liberté de pensée religieuse que d'une façon toute extérieure ; elle leur est utile à seule fin de sauvegarder leurs droits à l'athéisme et au mensonge, de sauvegarder leur quiétude dans l'erreur.

Mais c'est seulement dans le christianisme que la liberté de conscience acquiert un sens intérieur et une justification religieuse. Le christianisme exige que l'on soit tolérant envers l'âme humaine, envers son expérience intime et sa voie spirituelle, parce que la liberté fait partie de la foi chrétienne, parce que le christianisme est la religion de la liberté. Dieu lui-même est infiniment tolérant envers le mal qui existe dans le monde. Il supporte les plus grands malfaiteurs au nom de la liberté. Le christianisme affirme matériellement, et non pas formellement, la liberté de conscience ; il l'affirme non par indifférence envers la vérité, ni par tolérance du mensonge, mais par sa foi dans la vérité, qui est la révélation de la liberté de l'esprit humain. Le Christ nous dévoila la liberté infinie de l'esprit ; par son sang il l'affermit pour toute l'éternité. La foi dans le Golgotha est la foi dans la liberté.

L'exigence de la liberté de pensée religieuse repose dans la conscience chrétienne à une profondeur infiniment plus grande que dans la conscience libérale, humaniste et irreligieuse. Toute contrainte exercée sur l'âme humaine dans les questions de foi, est une trahison à l'égard du Christ, une négation du sens de la religion chrétienne, de la nature même de la foi. L'homme doit passer librement par les épreuves et savoir librement en triompher. Il doit rechercher et scruter la vérité. La négation de la liberté religieuse, l'intolérance fanatique et la contrainte dans la vie spirituelle sont nées de l'idée du salut obligatoire, idée opposée au sens du christianisme. Dieu lui-même aurait pu sauver de force tout le genre humain, et d'une façon plus radicale que ne saura jamais le faire la hiérarchie ecclésiastique ou la puissance d'État. Mais [171] Dieu ne veut pas de salut imposé, car celui-ci est contraire à son dessein du monde et de l'homme ; Dieu attend la libre réponse de l'homme à son appel, il cherche le libre amour de son autre lui-même. Dieu pourrait dire comme l'homme : « L'amour ne se commande pas. » On ne peut faire entrer de force au paradis.

La notion du salut obligatoire, qui eut des conséquences si fatales dans l'histoire, est une fausse identification du Royaume de Dieu au

royaume de César ; on ramène le monde spirituel au niveau du monde naturel. Dans le royaume de César règnent la contrainte et l'esclavage. Le monde spirituel, le Royaume de Dieu est l'ordre de la liberté. La contrainte ne peut sauver personne, parce que le salut suppose l'acte de liberté, parce qu'il est l'illumination intérieure de la liberté. L'histoire du christianisme abonde en violences, mais elle n'appartient pas au monde spirituel, elle n'est pas liée à l'histoire intérieure du christianisme, elle appartient à l'action sociale de l'humanité, elle est déterminée par l'état de l'homme naturel. Si le christianisme médiéval fut saturé de sanglantes violences, ce n'est pas la foi chrétienne qui en est responsable, mais bien l'humanité naturelle qui se « christianisait » péniblement. Ce que l'on reproche généralement à l'Église catholique devrait être imputé à la cruauté de la nature humaine. Mais la question de la liberté religieuse n'est pas une question historique, c'est la question de l'essence même de la foi chrétienne. En partant de ce point de vue, la tolérance religieuse n'est pas une tolérance envers les croyances erronées de l'homme, mais un sentiment d'amour et de sollicitude envers toute âme humaine.

L'homme vient à Dieu par des chemins multiples et ardus, par de pénibles souffrances, par une expérience tragique de la vie, par des luttes de l'esprit. Il passe par la voie des épreuves, il subit son expérience individuelle, une expérience qui n'existe que pour lui. Je ne peux prétendre posséder la plénitude de la Vérité et affirmer que mon prochain est dans l'erreur absolue. Le plérome ne se trouve qu'en Dieu, et nous ne contenons qu'une parcelle de la vérité, nous ne recevons que des rayons isolés de la lumière. La négation de la liberté de conscience, sa contrainte correspond à une mécanisation et à une matérialisation de la vie [172] religieuse, à la négation de l'esprit et de la vie spirituelle, car l'esprit et la vie spirituelle sont liberté. La révolte de l'homme contemporain contre la contrainte dans les questions de foi et de religion, contre l'identification de la vie spirituelle à la vie de l'Etat, est une révolte justifiée. Cette révolte peut engendrer et engendre des conséquences funestes et fatales, peut témoigner d'un détachement de la foi, mais il y a en elle un moment intérieur de vérité, qui est la vérité de la liberté.

Il est impossible d'édifier par contrainte le Royaume de Dieu ; il ne peut être créé que librement. C'est la contrainte qui fit crouler toutes les théocraties historiques, et leur chute fut providentielle. Sans

l'homme, sans la liberté humaine, Dieu ne peut et ne veut édifier son Royaume qui ne peut être qu'un Royaume théandrique, et l'homme doit suivre jusqu'au bout la voie de cette vérité. Rien dans ce monde ne peut l'arrêter dans sa marche, parce que Dieu lui-même veut que l'homme accomplisse sa liberté jusqu'au bout et vienne en liberté à la plénitude divine. L'homme doit passer par la tragédie de la liberté, pour en trouver l'issue dans la liberté du Christ, dans la troisième liberté. La liberté est la destinée, le fatum de l'homme, tout paradoxal que cela puisse paraître. Le fanatisme qui respire la violence n'est qu'une folie provenant de l'incapacité qu'éprouve l'homme naturel à accueillir en lui la vérité de l'esprit, le plérome céleste du christianisme. Le fanatisme est l'emprisonnement de l'esprit dans les passions de l'âme et du corps, l'étouffement de l'homme spirituel par l'homme naturel. Il enfreint toujours les lois les plus élémentaires de l'hygiène spirituelle. Quand l'homme, au nom de l'amour, nourrit de la haine, quand au nom de la liberté il a recours à la violence, il se trouve dans un état de démence, ayant perdu l'équilibre psychique par suite de son impuissance à accueillir en lui la vérité du christianisme. Il n'y a rien de plus difficile pour l'homme que d'accepter en lui la liberté de la vérité et de lui demeurer fidèle. Ses idées se troublent et son cœur s'embrase. Le mal auquel il a recours lui semble être accompli au nom du bien. Le monde hellénique connaissait un plus grand équilibre, il était moins enclin à la violence que ne l'est le monde chrétien, parce qu'il n'avait pas à recevoir en lui la suprême vérité de [173] la liberté. C'est cette vérité, fardeau trop lourd pour l'humanité, qui, demeurée incomprise, engendra une violence sans précédent.

La renaissance chrétienne dans le monde ne s'obtiendra que par le pathos de la liberté. Le christianisme futur sera un christianisme de liberté d'esprit ayant surmonté les épreuves de la liberté et triomphé de la tentation d'y renoncer. Notre christianisme ne peut être que nouveau, non par opposition au christianisme éternel, mais par la naissance d'une nouvelle âme capable d'appréhender sa vérité immuable. Cette nouvelle âme ne peut accueillir qu'un christianisme de liberté d'esprit, car l'esclavage de l'esprit, sa tyrannie, la contrainte exercée sur lui, font partie du royaume de l'Antéchrist. La liberté de l'esprit fut le thème fondamental de la pensée religieuse russe. Les slavophiles enseignèrent la liberté chrétienne et son plus grand apôtre fut Dostoïewski.

Le problème de la liberté de l'esprit est situé au centre même de la conscience chrétienne ; le problème du mal et de la rédemption, celui de l'homme et de sa puissance créatrice s'y rattachent. La création est impossible sous la domination d'une mentalité autoritaire. La vie créatrice ne peut pas être uniquement une obéissance, une soumission à l'autorité. Elle suppose toujours la liberté de l'esprit, elle est la manifestation de cette liberté. Dans la création il y a toujours autre chose que l'humilité, qui tout en étant un moment indispensable de la voie spirituelle, n'en élimine pas moins l'audace de la liberté. La négation de la liberté est la mutilation de l'individualité humaine, l'extinction de la vie spirituelle de l'homme. L'individualité s'élève contre sa transformation en automate. L'idée de la liberté chrétienne envisagée à fond et avec toutes ses conséquences suppose l'affirmation de la liberté dans toutes les sphères de la création humaine, la liberté dans la science, dans la philosophie, dans l'art, dans les relations sociales, dans l'amour. La contrainte dans ces domaines n'a aucune valeur du point de vue de la conscience chrétienne. Dans tous les domaines de la création, la vérité du Christ doit se révéler de la profondeur de la liberté. La science, l'art, la société, comme le libre amour de l'homme et de la femme, doivent servir la vérité du Christ, doivent orienter vers Dieu leurs forces créatrices, doivent [174] être la manifestation d'un libre amour envers Dieu. Aucune limite extérieure ne peut être imposée à la liberté de la pensée, à la liberté du sentiment. La lumière du Christ doit naître en eux ; le vide et le non-être du mal, le néant de tout athéisme doivent être divulgués. C'est là le chemin immanent, le seul que doive suivre une humanité qui a atteint le sommet des épreuves et des contradictions de la culture. L'ultime séparation des deux royaumes aura lieu sur les voies de la liberté, qui mènera définitivement à Dieu ou au diable.

Et le temps viendra, et il est déjà venu, où la liberté sera seulement dans le christianisme, où l'Église du Christ défendra la liberté de l'homme contre les violences du royaume de ce monde, royaume de César devenu définitivement impie. Cela se réalise déjà dans le communisme qui anéantit la liberté de l'esprit et nie la personnalité. La négation de la liberté d'esprit est précisément l'esprit de l'Antéchrist, dont la venue sera marquée par la tyrannie extrême, par l'autocratie absolue du pouvoir de ce monde. Ce ne sera que dans l'Église du

Christ que se trouvera la libération de cette tyrannie destructive, de cette incarnation de l'esprit du Grand Inquisiteur.

Dans le royaume du Christ, tout pouvoir, toute autocratie, individuelle ou collective, se trouve limitée, car seul le pouvoir de la Vérité et de la Justice divine s'y affirme. L'esprit de la liberté du Christ est dirigé contre toute tyrannie provenant de « la gauche », de « la droite » ou « du centre », tyrannie monarchiste, aristocratique ou démocratique, socialiste ou anarchiste. Ce n'est pas l'esprit du libéralisme toujours indifférent à la Vérité, c'est celui de la liberté sanctifiée, de la liberté de l'amour. La recherche du Royaume de Dieu est la manifestation de la liberté de l'esprit. Le Royaume de Dieu, que nous devons rechercher avant tout, est le royaume de l'esprit. Dans le monde spirituel, la tyrannie et la contrainte de toute chose « extraposée » et de tout ce qui est engendré par la division sont surmontées. Atteindre le Royaume de Dieu, c'est passer dans un monde spirituel, où tout différera de ce monde naturel. Dieu sera tout en tout, aussi la liberté triomphera-t-elle de la violence. Pour entrer dans le monde spirituel, l'homme doit accomplir l'acte héroïque de la liberté ; il ne doit pas recevoir celle-ci de l'extérieur, mais la découvrir en lui-même.

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre V

# LE MAL ET LA RÉDEMPTION

## I

Le problème du mal se trouve placé au centre, non seulement de la conscience chrétienne, mais de toute conscience religieuse. Le désir d'être délivré du mal de l'existence universelle, de la souffrance de l'être, crée les religions. En définitive, toutes les religions, et non pas uniquement celles de la rédemption au sens le plus strict du mot, promettent l'affranchissement du mal et de la souffrance qu'il engendre. Dans la religion, l'homme cherche à s'évader de l'état d'isolement et de solitude dans lequel il se trouve au sein de ce monde hostile et étranger ; il aspire au retour dans la patrie de l'esprit. Déjà l'adoration du totem désignait la recherche d'un protecteur et d'un libérateur contre la puissance du mauvais monde environnant.

La conscience rationaliste de l'homme contemporain considère l'existence du mal et de la souffrance comme l'obstacle principal à la foi en Dieu, comme l'argument le plus important en faveur de l'athéisme. Il semble difficile de concilier l'existence de Dieu, du Tout-Clément et tout-Puissant Dispensateur, avec l'existence du mal, si redoutable et si puissant dans notre monde. Cet argument, le seul sérieux, est devenu classique. Les hommes perdent la foi en Dieu et la

foi dans le sens divin du monde, parce qu'ils rencontrent le mal triomphant, parce qu'ils éprouvent des souffrances dénuées de sens, engendrées par ce mal.

Mais la foi en Dieu et la foi dans les dieux naquirent dans l'histoire de la conscience humaine précisément parce que l'humanité éprouvait de grandes souffrances et ressentait le besoin de se libérer de la puissance du mal. Si ce mal qui terrasse notre monde n'avait pas [176] existé, l'humanité se serait contentée du monde d'ici-bas, et celui-ci, libre de tout mal et de toute souffrance, aurait été son unique divinité. La délivrance n'eût pas été indispensable. Les souffrances de la vie attestant l'existence du mal constituent une grande école religieuse, par laquelle l'humanité doit passer. La vie ignorant tout mal aurait abouti dans ce monde au contentement de soi. L'existence du mal n'est pas seulement un obstacle à notre foi en Dieu, elle est également une preuve de l'existence de Dieu, la preuve que ce monde n'est pas le seul et le dernier. L'expérience du mal oriente l'homme vers un autre monde, en provoquant un mécontentement de ce monde. A la base de l'expérience et de la conscience religieuses réside le pessimisme, et non pas l'optimisme. Toutes les religions de la libération sont pessimistes à l'égard de la vie universelle et du monde naturel, l'orphisme et le bouddhisme dans la même mesure que le christianisme. Le sens positif de l'être réside dans un autre ordre, dans le monde spirituel. Notre monde naturel se trouve apparemment au pouvoir de l'inanité triomphante ; en lui règnent la corruptibilité et la mort, l'animosité et la haine, l'égoïsme et la discorde. L'homme est accablé par le non-sens et le mal de la vie universelle. Dans la religion, dans la foi, il s'élance vers le monde du sens et reçoit la force émanant de ce monde, où l'amour triomphe de la haine, l'union de la division, et la vie éternelle de la mort.

L'existence du mal pose le problème de la théodicée, de la justification de Dieu. Pourquoi Dieu tolère-t-il ce mal effrayant, pourquoi souffre-t-il son triomphe ? L'univers ruisselle de sang, il est mis en pièces. Satan, et non Dieu, semble en être le maître. Où donc est l'action de la providence divine ? On connaît la dialectique géniale d'Ivan Karamazoff relative à la larme d'un enfant, qui se termine par le refus du billet donnant accès à l'harmonie universelle [30]. L'esprit euclidien, se refusant à comprendre le mystère irrationnel de la vie universelle,

[30] Dostoïewski, *Les Frères Karamazoff*, tome I, chap. III.

prétend édifier un monde meilleur que celui qui fut créé par Dieu, dans lequel il n'y aurait ni mal ni souffrance, un monde purement rationnel. L'homme qui a l'esprit euclidien ne peut concevoir pourquoi Dieu ne créa pas un monde bienheureux, [177] sans péché, incapable de mal. Mais le « bon » monde humain, celui de l'esprit euclidien, se serait distingué du « mauvais » monde divin par l'absence chez lui de toute liberté ; celle-ci n'aurait pas fait partie de son dessein initial, l'homme aurait été uniquement un bon automate. L'absence de liberté aurait rendu impossibles le mal et la souffrance, et l'homme est prêt à renoncer à la liberté afin d'être délivré définitivement de ses tourments. Il n'y aurait plus dans le monde euclidien d'épreuves volontaires, de libre recherche. Le monde que Dieu a créé est saturé de mal, mais à sa base repose le plus grand bien, la liberté de l'esprit, qui montre que l'homme porte en lui l'image divine. La liberté est l'unique solution au problème de la théodicée. Le problème du mal constitue le problème de la liberté. Si l'on ne comprend pas la liberté, on ne peut saisir le fait irrationnel de l'existence du mal dans le monde divin. A l'origine du monde se trouve une liberté irrationnelle enracinée dans la profondeur du néant, un gouffre d'où jaillissent les sombres torrents de la vie, et où toutes les possibilités sont renfermées. Ces ténèbres insondables de l'être qui précèdent tout bien et tout mal, ne peuvent être rationalisées jusqu'au bout ; en elles demeurent toujours cachées des possibilités d'afflux de nouvelles énergies obscures. La lumière du Logos triomphe des ténèbres, l'harmonie cosmique triomphe du chaos, mais sans l'abîme des ténèbres et du chaos, il n'y aurait, dans l'évolution qui s'accomplit, ni vie, ni liberté, ni signification. La liberté gît dans le sombre abîme, dans le néant, mais sans elle tout est dénué de sens. Elle engendre le mal comme le bien. Aussi le mal ne contredit-il pas l'existence du sens, il le confirme. La liberté est incréée, parce qu'elle n'est pas la nature, elle est antérieure au monde, elle est enracinée dans le néant initial. Dieu est tout puissant par rapport à l'être, mais il ne l'est pas par rapport au néant, à la liberté ; et c'est pourquoi le mal existe.

Toute conception sérieuse de la vie implique la vision du mal et l'admission de son existence. Le fait de ne pas le voir et de l'ignorer rend l'homme irresponsable et superficiel, lui ferme, en quelque sorte, la profondeur de la vie. Nier le mal, c'est perdre la liberté de l'esprit, c'est rejeter au loin le fardeau de la liberté. Notre époque se trouve

sous le signe d'un effroyable [178] accroissement du mal accompagné d'une négation de son existence. Or l'homme demeure désarmé devant lui, quand il ne le voit pas. La personnalité se trempe lorsqu'elle fait la distinction entre le bien et le mal, et lorsqu'elle sait délimiter ce dernier. Quand on abolit ces limites, quand l'homme se trouve dans un état de confusion et d'indifférence, sa personnalité commence à se corrompre et à se désagréger, car la force de sa conscience est liée à la dénonciation du mal. Dans la confusion et l'indifférence, dans la perte de la vision du mal, l'homme se trouve dépourvu de la liberté de l'esprit, il commence à chercher la nécessité qui garantit le bien et il transfère le centre de gravité de la vie de la profondeur vers l'extérieur, il cesse de se déterminer du dedans. Le rationalisme nie le mystère irrationnel du mal, parce qu'il nie celui de la liberté. Il est plus difficile, pour une conscience rationaliste, de croire au diable que de croire en Dieu ; et les hommes qui ont cette mentalité élaborent différentes doctrines, où l'on rejette l'existence du mal, où l'on transforme le mal en une insuffisance du bien ou en un stade de son développement. Le mal est nié à la fois par les évolutionnistes, les tenants des doctrines humanitaires, les anarchistes et les théosophes.

## II

La dialectique intérieure de la liberté engendre le mal en son propre sein. C'est dans la première liberté irrationnelle, dans la puissance infinie, que réside la source du mal, comme aussi la source de toute vie. La liberté initiale engendra le mal au degré le plus élevé de l'être. L'esprit qui se trouvait au suprême degré hiérarchique de l'être fut le premier à se détacher de Dieu par un acte de liberté ; il s'affirma lui-même par l'orgueil spirituel et il provoqua une altération, une corruption dans la hiérarchie de l'être. C'est aux sommets de l'esprit, et non pas dans les bas-fonds de la matière, que le mal se manifesta pour la première fois. Le mal originel possède une nature spirituelle et il s'accomplit dans le monde spirituel. [179] Le mal d'ici-bas, qui nous enchaîne au monde matériel, n'en est que la résultante. L'esprit qui se crut Dieu, et qui s'éleva orgueilleusement sur les hauteurs, tomba dans les basses régions de l'être. Le monde est un organisme hiérarchique

dont toutes les parties sont liées entre elles, où tout ce qui s'accomplit sur les sommets se répercute dans les vallées. Ne pouvait se détacher de Dieu que toute l'âme du monde, embrassant en elle toute l'humanité, toute la création. Le mythe de Satan reflète symboliquement l'événement qui s'est déroulé au sommet même du monde spirituel, au plus haut degré de la hiérarchie de l'esprit. C'est là que les ténèbres se condensèrent originellement, que pour la première fois la liberté donna une réponse négative à l'appel divin, au besoin que Dieu éprouve de l'amour de son autre lui-même ; c'est là que la création commença à s'affirmer elle-même et s'engagea dans la voie de l'isolement, de la division et de la haine. L'homme se détacha de Dieu avec toute la création, avec toute la hiérarchie universelle ; il fut séduit par les forces spirituelles. L'orgueil est la tentation d'un esprit supérieur qui veut se substituer à Dieu.

C'est ainsi que dans notre expérience de la vie, le mal est originellement engendré en nous par les forces spirituelles supérieures et ce n'est que plus tard qu'il s'exprime par notre subordination aux éléments inférieurs, aux passions charnelles. L'appel divin est adressé avant tout à l'esprit supérieur, à sa liberté et c'est de là que provient la réponse initiale. La matérialisation de l'être humain et son asservissement aux éléments naturels inférieurs, n'est que le résultat de l'événement qui s'est déjà produit dans le monde spirituel. La présomption de l'esprit n'élève pas l'homme au sommet de la divinité, mais elle le précipite dans le gouffre de la matérialité.

Le mythe de la chute est un récit symbolique des événements du monde spirituel, qui, par analogie avec notre monde naturel, nous représente Satan et l'homme comme étant des réalités « extraposées ». Mais dans le monde spirituel, il n'y a pas de semblable extrincésisme ; la hiérarchie interne de l'être a une tout autre structure que celle du monde naturel ; en elle tout est intérieur, tout est en tout. C'est pourquoi dans le monde spirituel Satan, en tant qu'ordre [180] supérieur de la hiérarchie des esprits, et l'homme comme roi de la création, sont intérieurs l'un par rapport à l'autre et incorporés l'un à l'autre. Satan est aussi une réalité intérieure du monde spirituel de l'homme, et il ne paraît « extraposé » que par analogie avec le monde naturel. Il est une réalité d'un ordre spirituel, on ne peut le concevoir dans le sens d'un réalisme naïf. Il n'est pas la source autonome du mal en tant qu'être

originel, il n'est que la manifestation de la liberté irrationnelle au sommet de l'esprit.

La difficulté qu'éprouve l'intelligence à expliquer l'origine du mal réside dans le fait que ni le monisme ni le dualisme, vers lesquels la raison incline naturellement, ne peuvent en saisir le phénomène. La source du mal ne peut être en Dieu, et toutefois il n'y a pas en dehors de Dieu d'autre source de l'être et de la vie. Le mal ne provient pas de Dieu, mais il n'y a pas d'autre être qui, existant parallèlement à Dieu, permettrait d'expliquer l'origine du mal. Etant absolument irrationnel, il est, par conséquent, rationnellement inaccessible et inexplicable. Il n'a pas et ne peut avoir de raison ou de fondement, il ne possède aucune source positive. Il prend son origine dans l'abîme sans fond, dans le néant qui ne peut s'appeler l'être. Le mal, pour la raison qui s'efforce de découvrir le « sens » des choses, est la limite irrationnelle absolue [31]. Le mal est le non-être ; il se trouve enraciné en lui. Mais le non-être est inaccessible au « sens » qui, lui, est toujours ontologique. Le mal auquel on peut donner un sens se transforme en bien.

Le monisme pur est obligé de considérer le mal comme un moment du bien, comme un bien méconnu ou insuffisamment dévoilé. L'être divin est l'unique être, tout est en lui et tout procède de lui. Le mal puise sa source dans l'être divin, mais il ne nous apparaît comme mal que parce que nous ne voyons et ne comprenons que partiellement et non intégralement ; dans la vision et la compréhension du tout, le mal disparaît, il se transforme en bien. Ainsi le monisme (ou le panthéisme) doit aboutir à la négation de l'existence du mal ; étant incapable de découvrir sa source, il cherche à l'expliquer en invoquant notre ignorance de la [181] plénitude et de l'intégralité de l'Etre. Au monisme pur s'oppose le dualisme pur.

Le dualisme reconnaît que la source du mal réside dans un autre être existant parallèlement à l'être divin. Un dualisme conséquent doit admettre l'existence d'un dieu mauvais correspondant à celle du Dieu bon. Tels sont : le dualisme persan, le manichéisme, l'ancien gnosticisme. D'après eux le mal possède une source ontologique indépendante et positive. Parallèlement à l'être bon du monde spirituel, il

---

31 Schelling nous a donné ce qu'il y a de plus profond comme philosophie du mal : *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*.

existe un être mauvais, un monde matériel inférieur possédant une réalité indépendante. En supposant l'existence d'un être inférieur quelconque hors de Dieu et opposé à lui, en essayant de déterminer ainsi l'origine du mal, le dualisme limite l'être divin. Satan se transforme en un mauvais dieu indépendant. Or l'idée de Satan dans le christianisme provient de la conscience religieuse persane. La matière aurait été engendrée par un mauvais dieu, elle posséderait une réalité indépendante et elle asservirait l'esprit. Le monisme pur et le dualisme pur ne comprennent pas et rejettent, par conséquent, le mystère de la liberté ; ils considèrent le mal extérieurement, sans entrevoir sa source intérieure. Ou bien le mal disparaît définitivement, ou bien il apparaît comme une force absolument extérieure à l'esprit humain. Mais si le mal ne peut avoir sa source en Dieu, et si hors de Dieu il n'existe pas d'autre source de l'être, comment expliquer le phénomène du mal ? Quelle est l'issue de ce dilemme ?

La conscience chrétienne ne donne raison ni au monisme, ni au dualisme. Elle apporte une troisième solution au problème de l'origine du mal. Pour elle ce problème se rattache à celui de la liberté et ne peut être résolu sans elle. A vrai dire, le monisme et le dualisme renient dans la même mesure la liberté, et sont de ce fait incapables de saisir le phénomène du mal. L'interprétation du mystère du mal par celui de la liberté, est une interprétation supra-rationnelle ; elle présente une antinomie pour la raison. La source du mal n'est pas en Dieu, ni dans un être positif qui existerait parallèlement à Lui, mais dans la liberté irrationnelle, insondable, dans la possibilité pure, dans les puissances du ténébreux abîme, antérieur à toute détermination positive de l'être. Aussi le mal est-il sans fondement ; il n'est déterminé par aucun [182] être positif, il ne possède pas de source ontologique. La possibilité du mal est cachée dans ce mystérieux principe de l'être dans lequel reposent toutes les possibilités. L'abîme (*l'Ungrund de Bœhme*) n'est pas le mal, il est la source de toute vie, de toute actualisation dans l'être. Il renferme la possibilité du mal et celle du bien. Un mystère initial irrationnel, un abîme est à la base de la vie universelle. Ce mystère dépasse la portée de la logique.

Le principe irrationnel et sombre du monde a été compris d'une façon géniale par les mystiques allemands Eckart et J. Bœhme ; il l'a été également par la philosophie allemande du début du XIX^e^ siècle. Selon la remarquable doctrine de Schelling sur la liberté, le mal retourne

à l'état de puissance pure. Au commencement était le Logos, le Verbe, le Sens, la Lumière. Mais cette éternelle vérité de la révélation religieuse ne signifie pas que le royaume de la lumière et du sens s'était réalisé initialement dans l'être, que le Logos avait triomphé dès l'origine de toutes les ténèbres. La vie divine est une tragédie. Au commencement, avant la formation du monde, il se trouvait également un abîme irrationnel : la liberté, qui devait être éclairée par la lumière du Logos. Cette liberté n'est pas un être qui existerait parallèlement à l'être divin, au Logos, à l'Intelligence. Elle est ce principe sans lequel l'être n'aurait pas de sens pour Dieu, et qui seul justifie le dessein divin du monde. C'est du néant que Dieu créa le monde, mais on pourrait dire également qu'Il le créa de la liberté. La création doit reposer sur la liberté insondable qui, avant l'apparition du monde, était déjà renfermée dans le néant. Sans elle, la création n'a pas de valeur pour Dieu.

Au commencement il y avait le Logos, mais il y avait aussi la liberté. Cette dernière n'est pas opposée au Logos, car sans elle le Sens du monde n'existe pas. Sans ténèbres, il n'y a pas de lumière. Le bien se révèle et triomphe par l'épreuve du mal. La liberté rend possibles et le mal et le bien. Le mal qu'elle engendre n'est pas un être indépendant, il est le non-être, qu'il faut distinguer du néant originel. Mais le non-être existe et il peut avoir une force considérable, celle du mensonge. Le mal est la caricature, la déformation et la maladie de l'être. Il est une transgression de la hiérarchie issue du non-être, une destitution du [183] centre hiérarchique, un abaissement de ce qui était supérieur et une élévation de ce qui était inférieur, un détachement de cette source originelle et de ce centre de l'être, d'où toute chose émane avec ses déterminations.

Le mal est avant tout le mensonge : il se fait toujours passer pour ce qu'il n'est pas en réalité ; il séduit toujours en trompant. Le diable est un imposteur, il n'a pas sa source de vie, il n'a pas d'être propre, il emprunte tout à Dieu, dénature et caricature ; sa force est factice, illusoire et trompeuse. Il n'existe pas de royaume du mal, en tant qu'être positif existant parallèlement au Royaume de Dieu, à l'être divin. Le mal a toujours un caractère négatif, il anéantit la vie et l'être, il se détruit lui-même, il n'y a rien en lui de positif. Un grand nombre de docteurs de l'Église enseignaient que le mal est le non-être ; le caractère

négatif, non ontologique du mal, se révèle dans notre propre expérience de la vie.

Tout ce que nous considérons comme indiscutablement mauvais possède un caractère négatif, ne renferme en soi aucun être positif. L'animosité, la haine, l'envie, la vengeance, la dépravation, l'égoïsme, la cupidité, la jalousie, la méfiance, l'avarice, la vanité détruisent la vie, ébranlent les forces de l'homme qui se trouve sous leur empire. Toute passion mauvaise se consume elle-même, porte en elle une semence de mort pour l'homme et pour le monde. Le mauvais infini s'y révèle. Le mal précipite l'homme dans une vie illusoire, apparente et fausse, dans laquelle il n'y a rien d'ontologique. Le meurtre et la mort sont cachés dans l'élément du mal, dans toute passion mauvaise. L'animosité et la haine correspondent au meurtre et à la mort, à la destruction de l'être, tandis que l'amour est l'affirmation de la vie, de l'être en tous et en tout. L'être positif ne peut être qu'un royaume d'amour. Dans l'amour s'affirme l'image de tout être humain, de toute créature divine. Le sujet aimant désire la vie éternelle pour l'objet aimé, tandis que celui qui déteste désire la cessation de la vie, désire la mort : c'est de l'étendue de l'amour ou de la haine que dépend le degré d'affirmation ou de négation de l'être. C'est pourquoi la délivrance du mal et de la mort ne peut apparaître que comme amour infini.

Les promesses du mal ne peuvent jamais s'accomplir. [184] Le mal ne peut créer un royaume de vie, puisque tout en séduisant par le bien, il rompt avec la source même de la vie. Marx, pour prendre un exemple, considérait que son but était bon ; mais pour l'atteindre, il préconisait des moyens néfastes. C'est par le mal, la haine et l'animosité, par la convoitise et la vengeance, par la désunion et la destruction violente, qu'il prétendait aboutir au royaume de l'harmonie, de l'unité et de la fraternité des hommes. Mais les mauvais moyens deviennent l'unique contenu de la vie et finissent par triompher définitivement. La haine ne peut jamais mener à l'amour, la division à l'union, le meurtre à la vie, la violence à la liberté. Il n'existe pas de mauvaises voies menant au bien ; en elles c'est toujours le mal qui triomphe. Quand la haine s'est emparée du cœur humain et l'a contaminé, il ne peut accomplir que des œuvres de destruction. Quand vous éprouvez de l'animosité envers ceux qui font le mal, vous êtes impuissant à vaincre ce mal, vous vous trouvez en son pouvoir. La lutte contre le

mal peut facilement elle-même dégénérer en mal. La victoire du bien est toujours positive, elle ne nie pas la vie, elle l'affirme. Il faut commencer par lutter contre le mal qui est en nous, et non contre celui que nous voyons chez les autres. Trop souvent nos sentiments d'animosité à l'égard des méchants ne sont qu'une façon de nous affirmer nous-mêmes.

La cause du mal réside dans la fausse et illusoire affirmation de soi, dans l'orgueil spirituel qui situe la source de vie non en Dieu, mais en soi-même. Une semblable affirmation aboutit toujours à la destruction de soi, à l'anéantissement de la personnalité humaine en tant qu'image et ressemblance divines ; elle retourne au néant d'où le monde fut tiré. L'orgueil et l'égoïsme mènent au gouffre, au non-être, à la mort. En s'isolant en lui-même, en établissant le centre de sa vie non dans l'être, mais dans sa propre périphérie, l'homme détaché de Dieu et du monde divin, se prive de toutes les richesses de l'être. L'être est hiérarchique et il ne s'affirme que dans la conservation de l'harmonie qui résulte de la hiérarchie véritable. L'affirmation de soi et l'égoïsme détruisent cette harmonie et, ce faisant, détruisent la personnalité humaine en la privant des sources de vie. L'homme ne trouve plus sa place dans le monde divin, il doit la chercher ailleurs [185] et en dehors de lui. Mais hors de Dieu et du monde divin, il n'existe rien sauf le non-être, le royaume de l'illusion et du mensonge. Etablir la vie sur l'orgueil et l'égoïsme, c'est l'établir sur le néant, comme le voulait Max Stirner. Dans cette voie l'homme sort des limites de l'être et pénètre dans le royaume du non-être.

Chacun de nous sait par sa propre expérience que l'égoïsme et l'affirmation de soi épuisent les forces et anéantissent la vie. Le mauvais infini, le gouffre de la soif et des concupiscences de la vie s'entr'ouvre, mais la vie elle-même disparaît. Un désir égoïste, intéressé, luxurieux, manifeste toujours la perte des sources authentiques de la vie et le détachement d'avec la vie originelle. Le mal demeure la négation de l'amour qui, lui, affirme toute vie en Dieu. Il est un désir insensé de la vie, hors de la vie réelle, hors de Dieu, un besoin de prêter au non-être le caractère de l'être. Le mal puise sa source dans la liberté non-illuminée, et c'est par elle qu'il séduit, mais il se termine toujours par la destruction de la liberté de l'esprit et il se trouve sous l'empire de la nécessité et de la tyrannie. La conséquence du mal, c'est toujours la désunion, l'éloignement réciproque des parties de

l'être et la violence exercée par l'une de ces parties sur l'autre. Le monde « s'atomise » ; toutes choses deviennent étrangères et, par suite, hostiles.

L'être n'est libre que lorsqu'il est uni dans l'amour, dans cet amour où s'établit une parenté en Dieu. Ce n'est qu'en Dieu et par lui que tout devient apparenté et proche. Hors de Dieu tout est étranger et lointain, tout est contrainte. Satan, force spirituelle supérieure, séduit les hommes en leur suggérant qu'ils seront semblables à Dieu. Mais en s'engageant sur la voie du mal, en se substituant à Dieu, l'homme ne devient pas le dieu qu'il avait rêvé, il devient l'esclave de la nature inférieure, il perd sa nature supérieure, se soumet à la nécessité naturelle, cesse de se déterminer de l'intérieur de l'esprit ; sa liberté se trouve sapée. Le mal est constitué par ce déplacement du centre de l'être, ce renversement de la hiérarchie universelle qui fait que le principe matériel s'empare de l'esprit orgueilleux et se substitue au principe spirituel. L'endurcissement du monde matériel résulte de la destitution du centre authentique dans le monde spirituel. [186] L'esprit orgueilleux, égoïste, se trouve précipité dans la matière, qui n'est elle-même que le résultat du déchirement et de la dissociation du monde, l'enfant de l'animosité et de la haine. La convoitise infinie, les passions inassouvies, s'emparent des êtres qui se sont jetés dans le monde de la désunion et de la haine. L'homme ne peut avoir la source de vie en lui-même : il la puise ou bien dans ce qui lui est supérieur, ou bien dans ce qui lui est inférieur. Satan n'a pas une source de vie indépendante, il ne peut que placer l'homme dans un état où la source de vie se trouve puisée dans la nature inférieure.

Cette nature inférieure, quand elle occupe sa place dans la hiérarchie universelle, n'est pas un mal en soi ; elle appartient au monde divin. Ce n'est que lorsqu'elle usurpe la place de la nature supérieure qu'elle devient un mal et un mensonge. La nature animale occupe sa place dans l'échelle des valeurs, et elle est destinée à la vie éternelle ; mais quand elle s'empare de l'homme, quand ce dernier soumet son esprit à l'élément inférieur, elle devient un mal. Le mal est déterminé par la direction que choisit l'esprit et non par la nature même. Les tentations du mal se terminent toujours par le vide, la mort, l'ennui du non-être. Le mal sature toujours, sans toutefois connaître d'assouvissement, car il ne possède pas ce qui peut assouvir. En cela réside tout son mystère. Mais l'homme peut difficilement le discerner quand il se

trouve en état de mensonge. Il ne s'explique pas pourquoi il est sous le joug du mauvais infini de la vie, pourquoi il ne peut obtenir la vie même. Les mauvaises passions l'asservissent ; il est possédé. Lorsqu'elles le tiennent, l'homme ne peut jamais se déterminer par la liberté et quand il s'imagine être libre dans ses passions, il est sous l'empire d'une terrible illusion, il est dans le royaume du mensonge, dans le royaume des apparences. Il prend pour liberté le plus terrible esclavage, car une vie mauvaise est une vie de mensonge, d'apparences, une vie sans réalité, une vie que l'on subit. Le mal repose dans les profondeurs de la nature humaine, dans la profondeur de l'esprit. Mais quand l'esprit humain a choisi le mal, ce n'est plus à partir de lui-même, à partir de sa liberté qu'il détermine sa vie ; il est esclave, il est à la merci de forces qu'il ne voit pas et au service d'un maître qu'il ne connaît pas. [187] L'homme ne peut pas se libérer de l'empire de ce maître par ses propres forces naturelles. Cela ne veut pas dire que des forces spirituelles, créatrices et positives, des forces de bien, ne subsistent pas en lui. La nature spirituelle de l'homme est déformée, contaminée, ébranlée, mais elle est conservée, elle n'est pas définitivement anéantie. Dans la nature humaine, le dessein divin, l'idée, l'image et la ressemblance divines, se sont confondus avec le néant originel, avec le non-être initial, d'où l'acte créateur de Dieu appela l'homme à la vie. Mais la nature humaine demeure réceptive à la lumière ; il subsiste en elle une ardente aspiration vers le divin, rendant possibles la révélation et le salut. Le mal ne s'en est pas emparé définitivement, car elle est double, elle appartient à deux mondes, et même après sa chute l'homme n'a pas rompu définitivement avec Dieu, qui continue à agir sur lui et à lui communiquer son énergie régénératrice. L'homme n'appartient pas exclusivement au royaume du non-être ; il garde un lien avec l'être qui exerce son action sur lui. Dieu et le diable luttent dans le cœur humain, et l'homme déchu conserve malgré tout l'image divine ; il a passé par l'expérience du mal comme un être d'ordre supérieur.

Les conséquences négatives du mal en l'homme indiquent précisément sa prédestination à une vie supérieure. Même avant la venue du Christ, une vie spirituelle élevée, une intensité de force créatrice étaient possibles dans le monde païen. La culture hellénique en est la preuve indiscutable et empirique. La nature spirituelle supérieure de l'homme agissait en Platon. En lui fut manifestée la soif de Dieu et de

la vie divine éprouvée par l'homme. La nature humaine conserve son indépendance, celle-ci est nécessaire à l'œuvre divine dans le monde. Mais la victoire définitive sur le mal ne pourra pas être remportée par les forces naturelles de l'homme qui demeure détaché de Dieu.

## III

Le Christianisme est la religion de la Rédemption et par conséquent il suppose l'existence du mal, l'existence [188] des souffrances. Et ce n'est pas en les invoquant que l'on peut combattre la foi chrétienne. Le Christ est venu précisément dans le monde parce que celui-ci gisait dans le péché et le christianisme nous enseigne que le monde et l'homme doivent porter leur croix. Si la souffrance est la conséquence du mal, elle est aussi la voie qui doit nous en affranchir. Pour la conscience chrétienne, la souffrance n'est pas nécessairement un mal ; il existe une souffrance divine, celle de Dieu lui-même, celle du Fils. Toute la création soupire et pleure, elle attend la libération. Les adversaires du christianisme s'appuient habituellement sur le fait que la venue du Christ-Sauveur n'a pas affranchi le monde des souffrances et du mal. Presque deux mille ans se sont écoulés depuis la venue du Rédempteur et le monde continue à ruisseler de sang ; l'humanité se tord de douleur ; le mal et la souffrance ont encore augmenté. Cet ancien argument judaïque semble triompher. Le Messie authentique sera celui qui délivrera l'humanité définitivement du mal et des souffrances d'ici-bas.

Mais on oublie que le christianisme reconnaît la valeur positive des souffrances que l'humanité endure dans sa destinée terrestre, qu'il n'a jamais promis le bonheur et la béatitude sur terre. Les prophéties chrétiennes concernant les destinées de l'humanité sont d'ailleurs assez pessimistes. Le christianisme n'affirma jamais qu'une force contraignante viendrait réaliser l'harmonie universelle et le Royaume de Dieu sur la terre. Il reconnaît au plus haut degré la liberté de l'esprit humain, et il estime que sans sa participation la réalisation du Royaume de Dieu est impossible. Si la justice du Christ ne se réalise pas dans le monde, ce n'est pas à elle qu'en incombe la faute, mais bien à l'injustice humaine. La religion de l'amour n'est pas respon-

sable du fait que la haine règne dans notre monde naturel. Il est impossible d'invoquer, pour réfuter le christianisme, l'existence des souffrances incalculables et des maux de la vie. Le christianisme est la religion de la liberté, et c'est pourquoi il ne peut admettre que l'on extirpe le mal et la souffrance par la violence et la contrainte. Il donne un sens à la souffrance, il affranchit du mal. Mais la délivrance implique en elle-même la participation de la liberté humaine.

[189]

Il est impossible de concevoir rationnellement le mystère de la Rédemption, pas plus qu'aucun autre mystère de la vie divine. La doctrine juridique de la rédemption qui, en commençant par saint Anselme de Canterbury, joua un si grand rôle dans la théologie catholique et dont la théologie orthodoxe n'est pas entièrement affranchie, est une rationalisation de ce mystère, qui se trouve interprété d'après les rapports existant dans le monde naturel. Cette conception juridique ne fut qu'une adaptation de la vérité céleste au niveau de l'homme naturel. Ce n'est pas là une conception spirituelle ; il est indigne de considérer la tragédie universelle comme un procès judiciaire intenté par un Dieu courroucé contre l'homme transgresseur de sa loi. Penser ainsi, c'est adapter à la vie divine toujours mystérieuse et insondable, des conceptions païennes, un esprit de vengeance grégaire. Dieu, dans la conscience pagano-judaïque, est conçu comme un effroyable tyran, qui châtie et qui se venge de toute désobéissance, qui exige une rançon, une victime propitiatoire et une effusion de sang. On se représente Dieu à l'image de l'ancienne nature humaine, à laquelle était inhérente l'idée de colère, de vengeance, de rachat, de punition cruelle. Sur la théorie juridique de la rédemption fut apposé le sceau indélébile des conceptions romaines et féodales concernant la réhabilitation de l'homme [32]. La transgression de la volonté divine amène un procès judiciaire et Dieu exige un remboursement ; il faut lui donner une compensation qui soit de nature à apaiser sa colère. Aucun sacrifice humain n'est suffisant pour le satisfaire et le faire fléchir. Seule l'immolation du Fils est proportionnée au délit commis et à l'offense qu'il provoqua.

---

[32] Le Métropolite Antoine, l'ennemi le plus irréconciliable de la théorie juridique, insiste particulièrement sur ce point. Voir son : *Dogme de la Rédemption*. Il y a une certaine vérité dans sa critique, mais il n'y en a pas dans sa négation rationaliste du sens mystique du sacrifice.

Toutes ces conceptions ne sont que des images païennes transposées dans le christianisme. Une semblable compréhension du mystère de la Rédemption revêt un caractère exotérique. Le monde païen s'acheminait vers la Rédemption manifestée dans le christianisme. Il y avait en lui un grand espoir, mais sa notion de la rédemption était naturaliste et non spirituelle ; son pressentiment était troublé par la limitation du [190] monde naturel. Le paganisme reconnaissait déjà le caractère expiatoire du sacrifice sanglant, qui apaisait et nourrissait les dieux. La divinité réclamait, en quelque sorte, le sang humain et les souffrances humaines. Dans cette conception s'exprimait toute la limitation des religions naturalistes. La divinité était perçue à travers la nature et elle était imprégnée des rapports et des propriétés du monde naturel. Par l'intermédiaire du Fils, le Père céleste se révèle non comme juge ou comme souverain, mais comme amour infini. « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. » « Et je suis venu non pour juger le monde, mais pour le sauver. »

La Rédemption accomplie par le Fils de Dieu n'est pas une sentence, mais un salut ; elle n'est pas un jugement, mais une transfiguration et une illumination de la nature, sa sanctification. Le salut n'est pas une justification, mais l'acquisition de la perfection. Se représenter Dieu comme un juge n'est pas le fait de l'homme spirituel, mais de l'homme psychique. La compréhension juridique de la Rédemption n'a de sens que pour l'homme naturel. Pour l'homme spirituel, c'est un tout autre aspect de la divinité qui se révèle. Il est impossible d'attribuer à Dieu des sentiments que les hommes eux-mêmes considèrent comme répréhensibles : l'orgueil, l'égoïsme, la rancune, la vengeance, la cruauté. L'homme naturel a rendu monstrueuse l'image de Dieu. Selon la conception juridique de la Rédemption, la religion du Christ demeure encore une religion de la loi ; en elle la grâce n'est pas comprise ontologiquement.

Dans le christianisme la Rédemption est l'œuvre d'amour et non l'œuvre de justice, le sacrifice de l'amour divin infini et non un sacrifice propitiatoire ou une reddition de comptes. « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » Boukhareff suppose que l'agneau fut immolé depuis le commencement du monde, et il émet l'idée remarquable que le sacrifice volontaire du Fils de Dieu

fait partie du dessein initial de la création [33]. Dieu lui-même désire souffrir avec le monde. L'interprétation [191] juridique de l'évolution universelle transforme la Rédemption en une affaire judiciaire. Dieu exige que justice lui soit faite, il exige un dédommagement pour la perte qui lui fut occasionnée. Dans une semblable conception, l'idée païenne du sacrifice subsiste encore. La conscience humaine saisit difficilement le sacrifice du Christ, le mystère de la Rédemption. La croix, qui est un scandale pour les Juifs et une folie pour les païens continue à troubler le monde chrétien ; l'interprétation qu'on en donne témoigne d'une réfraction dans la conscience judéo-païenne. La théologie catholique a conservé particulièrement l'empreinte du paganisme romain avec son formalisme juridique [34].

L'état d'esprit juridique est difficile à vaincre dans le christianisme. L'homme a besoin de lois et il est naturellement porté à voir partout une législation. Le Christ ne rejette pas la loi, mais il nous révèle un monde spirituel où l'amour et la liberté éclairés par la grâce l'ont effectivement vaincue. La liberté non régénérée par la grâce, la liberté inférieure, ne peut nier la loi ; elle est soumise à son action. Le christianisme n'est pas la religion de la loi, mais cela ne signifie pas que nous devons confesser l' « anomie ». La loi de l'Ancienne Alliance et la grâce de la Nouvelle ont des sphères d'activité totalement différentes. Mais c'est précisément pourquoi il est impossible de concevoir cette dernière d'un point de vue juridique. La loi et la justice ne peuvent comprendre le mystère des relations existant entre Dieu et l'homme. Le Nouveau Testament nous révèle que Dieu attend, non pas l'exécution formelle de la loi, mais le libre amour de l'homme. La loi est l'accusation du péché, elle est la réfraction de la volonté divine dans la nature pécheresse, et non l'expression originelle des sentiments de Dieu envers l'homme. Ce mystère est révélé dans la Rédemption.

La conception juridique de la Rédemption suppose que le péché peut être pardonné à l'homme, que la colère divine peut s'apaiser après le sacrifice offert par le Fils. Dans cette conception, les relations entre Dieu et l'homme demeurent extérieures ; rien d'essentiel ne

---

33 Cf. A. Boukhareff : Des besoins spirituels contemporains de la pensée et de la vie.

34 *La théologie dogmatique* orthodoxe du métropolite Macaire est pénétrée du même esprit !

[192] peut et ne doit pas être pardonné. Ce n'est pas Dieu qui ne peut le pardonner à l'homme, mais l'homme qui ne peut se le pardonner à lui-même, pas plus qu'il ne peut s'absoudre de son apostasie à l'égard de Dieu et du dessein divin [35]. Dieu ignore toute colère et sa miséricorde est illimitée. Mais l'homme conserve sa nature spirituelle supérieure créée à l'image de Dieu et c'est elle qui ne peut se réconcilier avec la dégradation et la chute ; elle est blessée par cette infidélité commise envers Dieu, par cette trahison de l'ancien homme, par cette préférence accordée au sombre néant plutôt qu'à la lumière divine. L'homme a soif de racheter son péché ; il sent son impuissance, il attend le Rédempteur et le Sauveur qui le rendra à Dieu. La nature spirituelle de l'homme n'exige pas le pardon du péché, mais sa défaite définitive et son extermination, c'est-à-dire la transfiguration de la nature humaine.

Le sens de la Rédemption réside dans la venue du Nouvel Adam, du Nouvel Homme Spirituel, dans la venue de l'amour ignoré de l'Ancien Adam, dans la transfiguration de la nature inférieure en nature supérieure. Elle ne réside pas dans la réglementation des relations extérieures, entre l'ancien Adam et Dieu, ni dans le pardon et la satisfaction accordés par l'une des parties à l'autre. Le sens de la venue du Christ dans le monde est dans la transfiguration réelle de la nature humaine, dans la formation d'un nouveau type d'homme spirituel, et non pas dans l'institution de Lois dont l'accomplissement procurerait la vie spirituelle. Grâce à la venue du Christ, la vie spirituelle peut réellement s'obtenir. Ici, il ne peut être question de relations extérieures ; tout doit être compris spirituellement, c'est-à-dire du point de vue de l'immanence. L'homme a soif d'une vie nouvelle, d'une vie supérieure, éternelle, en rapport avec sa dignité. C'est bien ce qui constitue la révélation de la Nouvelle Alliance. Dans le christianisme, l'idée centrale est celle de la transfiguration et non celle de la justification. Cette dernière a occupé une trop grande place dans le christianisme occidental. Dans le christianisme oriental, dans la patristique grecque,

---

[35] Cela est remarquablement développé dans le deuxième tome du livre de Nesmeloff : *La science de l'homme*.

par contre, l'idée se modifie dans la nature humaine. Mais l'idée * [193] de la transfiguration, de la « théosis », était fondamentale.

La venue du Christ et la Rédemption ne peuvent être comprises spirituellement que comme une continuation de la création du monde, comme le huitième jour de cette création, c'est-à-dire en tant que processus cosmogonique et anthropogonique, en tant que manifestation de l'amour divin dans la création, comme un nouveau stade dans la liberté de l'homme. L'avènement du nouvel homme spirituel ne peut résulter uniquement de l'évolution de la nature humaine. Cette venue suppose que le monde spirituel passe de l'éternité dans notre monde naturel, dans notre temps. L'évolution naturelle de l'humanité nous maintient dans les limites restreintes de la réalité naturelle. Le péché originel, le mal qui est à la racine de ce monde, continue à isoler, à enchaîner au monde terrestre. La délivrance ne peut venir que d'en haut. L'énergie du monde spirituel et divin doit s'insérer dans notre réalité naturelle déchue et transfigurer notre nature, rompre les barrières séparant deux mondes. L'histoire céleste pénètre dans l'histoire terrestre.

L'histoire du genre humain, celle de l'ancien Adam devait se préparer à recevoir le nouvel Homme Spirituel qui procède de l'autre monde ; un développement spirituel préparatoire devait s'accomplir. Dans l'humanité et dans le monde naturel devait naître une réceptivité immaculée de l'élément divin, un principe féminin éclairé par la grâce. La Vierge Marie, la Mère de Dieu fut précisément la manifestation de ce principe, par l'intermédiaire duquel le genre humain devait recevoir le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme. Dans le Christ, Dieu-Homme, l'amour divin infini rencontra l'amour réciproque de l'homme. Le Mystère de la Rédemption est celui de l'amour et de la liberté. Si le Christ n'est pas seulement Dieu, mais aussi homme, et cela le dogme de la nature théandrique nous l'enseigne, alors dans la Rédemption non seulement la nature divine agit, mais aussi la nature humaine, la nature céleste spirituelle de l'humanité. Le Christ, en tant que Dieu-Homme, révèle que nous n'appartenons pas seulement au genre terrestre, que l'homme spirituel demeure, grâce à Lui, dans la profondeur de la réalité divine. En Christ, comme Homme Absolu,

* [NdN : début de phrase en fin de page incohérent avec le début du texte de la page suivante ; la correction correspond à la traduction anglaise depuis le Russe de Oliver F. Clarke de 1935.]

comprenant en lui tout le genre humain spirituel, [194] l'homme fait un effort héroïque pour vaincre, par le sacrifice et la souffrance, le péché et sa conséquence, la mort. Il accomplit cet effort pour répondre à l'amour divin. En Christ, la nature humaine coopère à l'œuvre de rédemption. Le sacrifice est la loi de l'ascension spirituelle et par la génération du Christ, une nouvelle ère commence dans la vie de la création. Adam passa par l'épreuve de la liberté et ne répondit pas à l'appel divin par un amour libre et créateur. En lui l'homme spirituel ne s'était pas encore révélé. Le Christ, nouvel Adam, donne cette réponse à l'amour divin et indique à toute sa génération spirituelle le chemin de cette réponse. La Rédemption est un processus théandrique, à la fois double et unique. Sans la nature humaine, sans la liberté de l'homme, elle ne peut s'accomplir. Ici, comme partout dans le christianisme, le mystère de l'humanité théandrique du Christ est la clef de toute connaissance authentique. Ce mystère ne trouve sa solution définitive que dans la Trinité divine : c'est dans l'Esprit, que les relations entre le Père et le Fils sont résolues. On ne peut vaincre le mal sans la participation de la liberté de l'homme. Or le mal sape et déforme cette liberté qui seule doit permettre de le vaincre.

C'est là l'antinomie fondamentale, qui trouve sa solution dans le mystère théandrique du Christ. Le Fils de Dieu, Seconde Hypostase de la Trinité Divine, surmonte par les souffrances de la croix, l'opposition entre la liberté humaine et la nécessité divine. Au Golgotha, dans la passion du Fils de Dieu et du Fils de l'Homme, la liberté devient la force de l'amour divin, et cette force, sauvant le monde, illumine et transfigure la liberté humaine. La Vérité apparue comme souffrance et amour nous rend libres sans contrainte ; elle crée une nouvelle liberté supérieure. La liberté, que nous donne la Vérité du Christ, n'est pas l'enfant de la nécessité. La Rédemption ne peut être comprise comme un retour de la nature humaine à l'état primitif, à l'état d'Adam avant la chute. Une pareille conception priverait de tout sens le processus universel. Mais le nouvel homme spirituel est supérieur non seulement à l'Adam déchu, mais à l'Adam d'avant la chute, il désigne un nouveau stade dans la création du monde. Le mystère de l'amour infini et de la nouvelle [195] liberté ne pouvait être connu de l'ancien Adam. Il ne s'est révélé qu'en Christ.

On ne peut subordonner la venue du Christ à des causes exclusivement négatives, à l'existence du mal et du péché ; elle est la révélation

positive du stade suprême de la création. La rédemption n'est pas un retour à l'état paradisiaque, elle est le passage à l'état supérieur, à la manifestation de la nature spirituelle de l'homme, d'une liberté et d'un amour créateurs inconnus jusque-là. La Rédemption est donc un nouveau moment de la création. La création n'a pas été achevée en sept jours ; ceux-ci ne constituent qu'un éon dans sa destinée. Le monde est dynamique et non pas statique. Il y est toujours possible d'atteindre de nouveaux sommets. La description de la création du monde donnée par l'ancien Testament ne dévoile pas la plénitude de l'acte créateur de Dieu ; et dans l'interprétation de la création, la conscience de la nouvelle Alliance ne peut être étouffée par les limites de l'ancienne. La création du monde continue, le monde pénètre dans de nouveaux éons.

L'apparition du Christ marque un nouvel éon dans la destinée du monde, un nouveau moment, à la fois dans l'anthropogonie et dans la cosmogonie. Non seulement la nature humaine, mais tout l'univers, toute la vie cosmique fut transformée après la venue du Christ. Quand la goutte de sang répandue par Christ au Golgotha toucha la terre, celle-ci devint autre, elle se renouvela, et si nous ne le voyons pas avec nos yeux terrestres, cela provient de la limitation de nos facultés réceptives. Toute la vie universelle, toute la vie humaine est déjà différente depuis la venue du Christ, elle représente une nouvelle création. Seule peut le comprendre une théologie affranchie de l'esprit de l'ancienne Alliance. La rédemption est précisément l'unique théodicée possible, la justification de Dieu et de sa création. Sans la liberté comme abîme de néant, comme puissance infinie, il ne pourrait y avoir ni évolution universelle, ni nouveauté dans le monde.

[196]

# IV

Dans la compréhension spirituelle de la Rédemption, le sentiment « vampirique » à l'égard de Dieu est surmonté. Tout l'univers païen s'acheminait vers ce mystère et pressentait la venue du Rédempteur. Déjà dans le totémisme une eucharistie naturaliste existait. Mais la rédemption anticipée et espérée, reflétée d'une façon trouble dans les éléments naturels, était liée au sacrifice sanglant. Le dieu païen était

assoiffé de sang, et l'homme déchirait et mangeait son dieu. Le paganisme connut des dieux souffrants rédempteurs, et Dionysos fut mis en pièces par les ménades. Dans le christianisme, où la rédemption s'est authentiquement accomplie, le sacrifice eucharistique revêt un caractère essentiellement différent. Le Christ est l'Agneau offert en holocauste pour les péchés du monde. Mais c'est le mal, ce sont les méchants du monde qui crucifièrent le Christ et qui répandirent Son sang ; quant aux chrétiens, ils offrent un sacrifice non sanglant, le sacrifice d'amour. La communion à la chair et au sang du Christ n'a pas le caractère « vampirique » des religions de la nature. Dans la Rédemption et l'Eucharistie, l'esprit s'élève au-dessus du tourbillon naturel. Dans la Rédemption du Christ agissent des forces surnaturelles, celles d'un autre monde qui pénètrent dans notre monde et le transfigurent.

Mais dans la conscience chrétienne, obsédée encore par la nécessité naturelle, la conception païenne du sacrifice sanglant reste encore insurmontée. J. de Maistre, par exemple, rapproche jusqu'à les identifier presque, le sacrifice eucharistique du Christ et le sacrifice sanglant du paganisme. Le sang d'un innocent rachète les péchés des coupables. L'homme doit s'acquitter envers Dieu pour tout ce qui a été commis. Cette conception est particulièrement propre à la conscience catholique. Il subsiste en elle un élément « vampirique » en ce qui concerne le sang des innocents. Mais ce sang est le grand sacrifice d'amour, auquel nous sommes appelés à coopérer. Le sacrifice revêt un caractère spirituel. Nous communions intérieurement, [197] mystiquement avec le Christ, nous participons à l'œuvre accomplie par Lui. L'esprit du Christ agissait déjà dans le monde antique aux sommets des religions païennes, dans les victoires de l'esprit sur la nature, dans l'orphisme, chez Platon ; mais ce n'est que dans le christianisme qu'il fut définitivement manifesté en chair.

Il y a dans le christianisme deux types spirituels qui apposent leur sceau à la compréhension des mystères de la foi chrétienne. Le premier vit avant tout dans la peur d'être perdu, il se sent sous le glaive de la justice et cherche son propre salut, sa délivrance. Le second recherche avant tout la vie supérieure, la vérité et la beauté divines, la transfiguration de toute la création, l'apparition d'une nouvelle créature, d'un nouvel homme spirituel. Le premier se rattache à l'ancienne Alliance, il incline vers la compréhension juridique de la rédemption.

Le second est inspiré par la nouvelle Alliance, il penche vers la compréhension ontologique de la rédemption, qu'il envisage comme un nouveau moment dans la création, comme la venue d'un nouvel homme spirituel [36]. Ces deux orientations de l'esprit sont en lutte dans le christianisme. Ainsi Clément d'Alexandrie, hellène par l'esprit, aspirait moins au pardon des péchés qu'à la contemplation de Dieu et à l'union avec lui, tandis que saint Augustin, par contre, aspirait avant tout à ce pardon, à la justification [37].

# V

Pour pouvoir vaincre le mal, il faut le démasquer. L'ignorance du mal, sa négation, affaiblit la résistance. L'homme doit apprendre à discerner les esprits, il se trouve sous l'empire de démons qui empruntent [198] souvent l'aspect d'anges de lumière. Mais il existe un autre danger, celui d'une trop exclusive concentration sur le mal, celui qui consiste à le voir partout ; à exagérer ses forces et son attraction et qui aboutit à une obsession ininterrompue. L'homme se plonge dans l'atmosphère du soupçon et de la méfiance. Il a plus de foi dans la force de Satan qu'en celle de Dieu ; il croit plus à l'Antéchrist qu'au Christ. Il se forme une tendance spirituelle des plus maladives qui détruit toute vie positive et créatrice. Le mal agit sur l'homme non seulement quand il le nie, mais aussi quand il en exagère la portée. Il est nuisible de l'entourer d'une auréole. Dans la lutte contre le mal, l'homme est souvent contaminé par lui, il imite en quelque sorte son ennemi. La méfiance et la haine envers le mal dégénèrent en une nouvelle forme de mal. La lutte engendre facilement un mal nouveau en raison de l'état de péché de la nature humaine. L'histoire des peuples est saturée d'un mal provoqué par la lutte contre lui, qu'il s'agisse d'une lutte conservatrice ou d'une lutte révolutionnaire. L'attitude à l'égard du mal ne doit pas comporter de haine, elle a besoin, elle aussi, d'être éclairée (il faut être un gentleman, être noble, même à l'égard du

---

36 Dans le remarquable livre russe : *Les Confidences d'un strannik à son père spirituel*, il est dit : « La peur des souffrances est la voie du mercenaire. Et Dieu veut que nous allions à Lui par la voie des fils. »

37 Cf. le beau livre de E. de Faye consacré à *Clément d'Alexandrie*.

diable). Satan se réjouit quand il inspire à son égard des sentiments diaboliques. Il triomphe quand on emploie contre lui ses propres moyens. C'est lui qui inspira aux hommes l'idée trompeuse que l'on peut lutter par le mal contre le mal. L'homme qui combat le mal se trouve souvent pris dans ses pièges, qui le retiennent définitivement captif. Les moyens de lutte se substituent imperceptiblement aux buts que l'on se proposait d'atteindre. Ce que l'homme croit être la lutte contre le mal devient, pour lui, le bien même. L'Etat est appelé à limiter les manifestations du mal dans le monde, mais les moyens qu'il emploie se transforment aisément eux-mêmes en mal. Même la morale possède l'aptitude à dégénérer en son contraire, en éteignant la vie créatrice de l'esprit. Le droit, les coutumes, la loi ecclésiastique peuvent déformer la vie. L'obsession du mal et le besoin de lutter contre lui par la contrainte et la violence asservit l'homme au péché et l'empêche de s'en libérer. La véritable hygiène spirituelle ne consiste pas à s'absorber dans le monde du mal, mais à se concentrer sur le bien, sur le monde divin, sur la vision de la lumière.

[199]

Quand l'homme est hanté par la conspiration universelle maçonnique ou juive, qu'il voit partout des agents de ce complot, il se suicide spirituellement, il cesse de voir le monde de la lumière, il s'emplit de sentiments haineux, méfiants et vindicatifs. C'est une tendance d'esprit stérile, destructive. Il ne faut pas entrevoir partout Satan et lui abandonner le monde. Une accusation continue du mal et de ceux qui en sont les serviteurs favorise son développement dans le monde. Cela est suffisamment dévoilé par l'Evangile, mais nous persistons à demeurer aveugles. Il faut discerner avant tout le mal en soi et non dans les autres. Et l'authentique spiritualité consiste à croire à la force du bien plus qu'à la force du mal, à Dieu plus qu'à Satan. Dans le monde les bons sentiments développent la force du bien, tandis que les mauvais augmentent la somme du mal. Cette vérité d'hygiène spirituelle élémentaire est méconnue des hommes. L'animosité envers le mal détruit tout autant le monde spirituel de l'homme que l'animosité envers le bien. Ce que nous disons là ne vise pas à contredire l'attitude impitoyable que nous devons avoir à l'égard du mal, ni l'impossibilité de pactiser avec lui. L'erreur provient de l'élaboration et de la cristallisation du royaume de l'enfer au nom de la lutte pour le bien. On ne peut

lutter avec le mal uniquement en tranchant et en exterminant, il faut arriver à le surmonter et à le vaincre.

La victoire la plus radicale sur le mal s'acquiert par la conviction de son vide, de son non-être, de sa vanité. L'exagération de ses forces de séduction ne peut être un moyen positif de lutter contre lui. Le mal séduit l'homme, mais il n'est pas séduisant par lui-même. L'attraction du mal est un mensonge et une illusion et toutes les forces de l'esprit doivent s'efforcer de dissiper cette fiction. Le diable n'a pas de talent, il est ennuyeux. Le mal est le non-être ; or le non-être est le summum de l'ennui, du vide et de l'impuissance, c'est d'ailleurs ce que nous constatons toujours aux limites extrêmes de l'expérience du mal. Quand en luttant contre lui, nous nous le représentons comme séduisant et fort, mais interdit et redoutable, nous ne remportons pas sur lui la victoire radicale et définitive. Le mal considéré comme fort et séduisant est un mal qui n'a pas été vaincu et qui demeure [200] invincible. Seule la conscience de son absolue inanité et de son ennui peut triompher de lui et l'extirper avec sa racine. Aucune passion mauvaise poussée jusqu'au bout ne contient l'être. Tout mal se consume lui-même, démasque son néant dans son développement immanent. Le mal est le monde des fantasmes. Saint Athanase le Grand développa cette idée d'une façon admirable. Le mal est mal, non parce qu'il est défendu, mais parce qu'il est le non-être.

L'Ancien Testament considérait le mal avant tout comme une transgression de la loi divine. Mais il n'expliquait pas pourquoi le mal est mal, sur quoi repose l'opposition entre le bien et le mal. La conception normative du bien et du mal n'est pas une conception profonde. Il faut comprendre le bien et le mal ontologiquement. Ce n'est que la démonstration immanente de son non-être qui peut nous donner la connaissance du mal et nous révéler le sens de l'opposition existant entre le bien et lui. Le mal n'est connaissable que dans l'expérience de sa connaissance, dans la victoire intérieure remportée sur lui ; ce n'est que dans cette expérience que l'on entrevoit son gouffre béant. Quand l'homme cueille le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il suit la voie du mal, il transgresse formellement la volonté divine. Mais sur ce chemin, il apprend à connaître la vanité et le vide du mal, il comprend par expérience pourquoi celui-ci est interdit.

La gnose du mal est-elle possible, sa connaissance est-elle admissible ? L'ancien Testament, où prédomine la loi, répond négativement

à cette question. Le mal est une limite, il ne peut être qu'une interdiction. Mais l'homme, déjà engagé sur la voie de la connaissance, ne peut retourner à l'état d'ignorance originelle. Aussi le vide du mal doit-il être connu, on doit être convaincu de son non-être. Ici réside l'antinomie fondamentale qu'il comporte.

Le mal est mal, il doit brûler dans le feu de l'enfer ; on ne peut se réconcilier avec lui. C'est ainsi que se présente la première des deux thèses. La seconde lui est antinomique. Le mal est la voie qui mène au bien, à l'expérience de la liberté de l'esprit, à la victoire immanente sur les tentations du non-être. La première thèse est d'une limpidité cristalline et ne recèle aucun danger. La seconde est dangereuse et peut devenir [201] troublante. La connaissance du mal ne mène-t-elle pas à sa justification ?

Si l'on considère le mal comme une nécessité indispensable, ayant un sens, on le justifie. Si, par contre, il est un non-sens absolu qui ne peut en aucune façon s'expliquer, il est inconnaissable, et l'on ne peut lui donner de sens. Comment sortir de cette difficulté ? Et voici une nouvelle antinomie. Christ est venu dans le monde parce que celui-ci gisait dans le péché. La Rédemption, c'est-à-dire le plus grand événement de la vie universelle, qui devait déterminer la nouvelle génération des hommes spirituels, relève de l'existence du mal, car s'il n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de Libérateur, la venue du Christ n'aurait pas eu lieu, l'Amour céleste n'aurait pas été manifesté.

Le mal se trouve être le mobile et l'instigateur de la vie universelle. Sans lui, l'état primitif du premier Adam aurait subsisté de siècle en siècle, toutes les possibilités de l'être seraient restées à l'état latent, le nouvel Adam ne serait pas apparu. Le bien victorieux du mal est supérieur au bien qui précédait le mal.

La difficulté de ce problème n'a jamais pu être surmontée par la conscience théologique, qui craint d'aborder ce sujet. Pour trouver une solution à cette difficulté, il faut commencer par la reconnaître, c'est-à-dire par admettre l'antinomie du mal pour notre conscience religieuse. Cette difficulté ne peut être résolue par le concept et la pensée rationnelle ; elle est liée au mystère de la liberté. L'antinomie du mal ne peut être résolue que dans l'expérience spirituelle. Dostoïewski le comprenait d'une façon remarquable. L'expérience du mal, la dénonciation de son néant, peut me mener au summum du bien. Ayant

vécu le mal, je puis connaître toute la plénitude de la vérité et du bien. A vrai dire, l'homme, les peuples entiers et toute l'humanité suivent cette voie, expérimentent le mal et acquièrent la connaissance de la force du bien, de l'élévation de la vérité. L'homme apprend l'inanité du mal et la grandeur du bien, non par une loi formelle ni par une interdiction, mais par l'expérience vécue sur le chemin de la vie. La voie spirituelle expérimentale est, du reste, le seul chemin de la connaissance. Mais quelle déduction puis-je faire de là pour ma voie spirituelle ? Puis-je me dire : je m'engagerai [202] dans la voie du mal afin d'enrichir ma connaissance, afin d'arriver à un bien supérieur ?

Dès l'instant où je commence à concevoir le mal comme le chemin menant au bien, comme la méthode positive de la connaissance de la vérité, je suis perdu, je suis impuissant à divulguer son mensonge, ses ténèbres et son vide. L'expérience du mal peut me mener au bien, à condition toutefois que je connaisse et que je démasque son mensonge, son néant, son non-être ; il ne peut m'enrichir que dans la mesure où je le dénonce et où je le renie d'une façon absolue comme moyen d'enrichir mon esprit. Alors l'antinomie du mal, trouve sa solution dans l'expérience spirituelle. Ce n'est pas le mal même qui enrichit la vie, car le non-être ne peut conférer aucune richesse, c'est la dénonciation immanente, c'est la souffrance dans laquelle il se trouve consumé qui enrichit, c'est la tragédie vécue, la lumière entrevue dans les ténèbres. Toute suffisance dans le mal, toute contemplation du mal qui l'envisage comme la voie menant à l'état supérieur, est une perte, un mouvement vers le non-être qui prive l'homme de l'expérience capable de l'enrichir. Connaître le mal, c'est connaître son non-être et par conséquent ce n'est pas le justifier. Seule sa dénonciation impitoyable et cruelle et sa destruction en soi-même peuvent en faire un chemin menant au bien. Aussi, sans craindre le paradoxe, sommes-nous obligés de reconnaître que le mal possède un sens positif. Ce sens est lié à la liberté, sans laquelle toute théodicée serait impossible. Nous nous verrions obligés de dire que la création divine a échoué. L'innocence imposée du paradis ne pouvait être maintenue, elle n'avait aucune valeur et nous ne pouvons y retourner. L'homme et le monde passent par une épreuve volontaire, par la connaissance libre et se dirigent librement vers Dieu ; vers son Royaume.

Le christianisme nous enseigne avant tout à être impitoyables à l'égard du mal qui est en nous. Mais en l'exterminant, nous devons

être indulgents envers notre prochain. Je ne puis être maximaliste que par rapport à moi-même et non par rapport aux autres. Je dois premièrement réaliser la force et la beauté du bien en moi, et ne pas imposer aux autres ce que je n'ai pu me contraindre à réaliser moi-même. Le mensonge des révolutions politiques et sociales consiste en [203] ce qu'elles désirent exterminer le mal extérieur en le laissant subsister intérieurement. Les révolutionnaires, de même que les contre-révolutionnaires, ne commencent jamais par surmonter et déraciner le mal en eux-mêmes ; ils veulent l'extirper chez les autres, dans ses manifestations secondaires et extérieures. Une attitude révolutionnaire à l'égard de la vie est une attitude superficielle, sans profondeur. Il n'y a dans les révolutions rien de radical ; elles ne sont, dans une mesure considérable, que des mascarades, dans lesquelles un changement de costume a lieu. Les révolutions triomphent moins du mal qu'elles ne le répartissent à nouveau, en en provoquant un autre.

Les révolutions ont aussi leurs conséquences positives, elles déterminent une nouvelle ère, mais le bien naît ici non pas de l'énergie révolutionnaire, il naît de l'énergie post-révolutionnaire. Il est le fruit de la compréhension de l'expérience vécue. Le mal ne peut être surmonté qu'intérieurement et spirituellement. La victoire remportée sur lui est liée au mystère de la Rédemption ; elle ne peut avoir lieu qu'en Christ et par le Christ. Nous triomphons du mal uniquement en communiant avec le Christ, en coopérant à son œuvre, en prenant sur nous sa croix. Pour qui emploie la violence, le mal demeure invincible.

Si la doctrine de Tolstoï sur la non-résistance au mal est fausse, c'est uniquement parce qu'il a confondu deux questions fort distinctes : celle de la victoire intérieure sur le mal et celle des limites extérieures qu'il est nécessaire de lui imposer. Extérieurement on peut et on doit en limiter les manifestations, on ne peut admettre qu'un homme puisse tuer son semblable ; mais par cela même la source intérieure du mal n'est pas tarie, le désir du meurtre et de la violence n'est pas vaincu. Dans l'histoire du monde chrétien, on a beaucoup abusé de la résistance au mal par la force ; on croyait pouvoir le vaincre par le glaive. Cela provenait de la confusion faite entre les deux royaumes, le royaume de Dieu et le royaume de César, et résultait de la violation des limites séparant l'Église de l'Etat. Le mal ne peut pas être vaincu par l'Etat qui appartient lui-même au monde naturel, qui existe parce que le mal existe, et qui souvent crée le mal lui-même.

Le problème du mal nous mène à une dernière [204] antinomie. Le mal est la mort et la mort est la conséquence du mal. Extirper le mal avec sa racine, c'est arracher l'aiguillon de la mort. Le Christ a vaincu la mort et nous devons accepter librement la mort comme la voie menant à la vie, comme un moment intérieur de la vie. Il faut mourir pour renaître. La mort est un mal en tant qu'elle est une violence exercée sur moi par le monde naturel inférieur et extérieur, auquel je me suis soumis par mon péché, par mon détachement d'avec la source supérieure de la vie ; mais en l'acceptant volontairement, sans révolte, comme la conséquence inévitable du péché, j'arrive à la vaincre spirituellement. Elle devient pour moi un moment du mystère intérieur de l'esprit. La mort signifie toute autre chose intérieurement et spirituellement, qu'extérieurement, et comme fait du monde naturel. Le Christ, ignorant tout péché, a librement accepté le Golgotha et la mort. Et je dois suivre ce chemin ; en coopérant à la vie et à la mort du Christ, je suis victorieux de la mort. Intérieurement, du point de vue spirituel et mystique, la mort n'existe pas, elle est mon chemin vers la vie, celui de la crucifixion de ma vie pécheresse, celui qui doit me mener à la vie éternelle. En communiant à la source originelle de la vie, je triomphe des conséquences destructives de la mort. Pour la conscience chrétienne, la mort n'est pas uniquement un mal, elle est aussi un bien. Atroce aurait été une vie infinie dans ce monde pécheur et méchant, dans cette chair. Une semblable existence aurait été une mort spirituelle.

La transfiguration de notre nature et la résurrection à la vie éternelle, vie en Dieu, est la limite extrême à laquelle aspire la volonté orientée vers le bien, la vérité et la beauté. La transfiguration de la vie du monde en vie éternelle est le but final. La voie qui y mène passe par la libre acceptation de la mort, par la croix, par la souffrance. Le Christ est crucifié au-dessus du sombre abîme dans lequel l'être et le non-être sont confondus. Et la lumière émanant du Crucifié est l'éclair étincelant dans la nuit. C'est cette lumière qui illumine l'obscurité de l'être ; elle est la victoire sur les ténèbres du non-être.

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre VI

# DIEU, L'HOMME ET DIEU-HOMME

## I

Il faudrait, dans la philosophie et la théologie, commencer, non par Dieu ni par l'homme, car dans ces deux principes la divisibilité demeure insurmontable, mais bien par le Dieu-homme. Le phénomène originel de la vie religieuse est la rencontre et l'action réciproque de Dieu et de l'homme, le mouvement allant de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. C'est dans le christianisme que ce fait trouve son expression la plus intense, la plus concrète, son expression intégrale. Le christianisme révèle l'humanité de Dieu. L'humanisation de Dieu constitue le processus fondamental de la conscience intime de l'humanité. Aux premiers stades de cette évolution, Dieu put être confondu avec les forces de la nature, avec les animaux, les plantes. Le totémisme fut la révélation du dieu-animal. La conscience se représentant Dieu à l'image de l'homme, fut la contre-partie de celle qui se représentait l'homme à l'image de Dieu. Dieu sans l'homme, Dieu « inhumain » serait Satan, mais ne serait pas Dieu-Trinité.

Le mythe fondamental du Christianisme est le drame de l'amour et de la liberté se déroulant entre Dieu et l'homme, la naissance de Dieu en l'homme et la naissance de l'homme en Dieu. L'avènement du Christ, Dieu-homme, constitue l'union parfaite des deux mouvements, la réalisation de l'unité dans la dualité, du mystère théandrique. Le mystère de la vie religieuse demeure inaccessible sans la coexistence de l'unité dans la dualité, sans la rencontre des deux natures et leur fusion qui n'exclut point leur distinction.

[206]

Le phénomène religieux initial, à savoir ce drame religieux, cette nostalgie et cette rencontre religieuse, ce mystère de la transfiguration et de l'union, est inintelligible pour la conscience moniste ou monophysite. Il l'est également pour la conscience dualiste. Pour la première, tout réside dans une unité abstraite initiale, pour la seconde, tout est désespérément divisé, incapable de s'unir, tout est « extraposé ». L'impuissance du monisme et du dualisme à concevoir le mystère théandrique, c'est précisément l'impuissance de la conscience et de la pensée rationnelles. Selon la conception rationnelle de la divinité, il n'existe que l'Absolu abstrait, privé de vie intérieure concrète, privé du tragique des relations entre Dieu et Son Autre lui-même, relations qui ont atteint leur perfection dans la Troisième Hypostase. Le Dieu vivant et le drame de la vie divine n'existent que pour une pensée ou une conscience symbolique et mythologique. Ce n'est que pour cette conscience que Dieu et l'homme apparaissent comme se tenant face à face, comme des personnalités vivantes, dont les relations constituent la vie concrète, avec le tragique inhérent à toute vie.

Le théisme abstrait, qui a été la forme du monothéisme abstrait, conçoit la vie divine comme une monarchie ou un impérialisme céleste, attribuant à Dieu l'autocratie, la suffisance et le repliement sur soi-même. Mais une semblable monarchie céleste se trouve nettement en désaccord avec la doctrine chrétienne relative à la Trinité et à l'amour qui emplit sa vie intérieure. L'organisation de la vie terrestre à l'image de cette monarchie céleste est l'affirmation du pouvoir arbitraire et du despotisme, et non pas l'affirmation de la Trinité et de l'Unité dans l'amour. La théologie cataphatique traditionnelle a été emprisonnée dans les concepts rationnels et c'est pourquoi lui est demeurée fermée cette vie intérieure de la divinité, dans laquelle seule la création du monde et de l'homme, c'est-à-dire l'attitude de Dieu vis-

à-vis de son autre lui-même, devient saisissable. La création du monde et de l'homme a été comprise exotériquement, de l'extérieur. La conscience théologique exotérique et rationaliste se trouve dans l'obligation d'admettre une conception cruelle, selon laquelle Dieu aurait créé le monde par caprice, sans aucune nécessité, [207] sans qu'aucun mouvement intérieur se soit produit en Lui. D'après cette conception, la création serait insignifiante, non divine et, dans sa majeure partie, condamnée à périr. L'enseignement théologique tombe dans le dualisme rationaliste, pôle opposé au monisme rationaliste. Seule la théologie mystique et symbolique parvient à s'élever jusqu'à la notion ésotérique du mystère de la création, comme vie intérieure de la Divinité ; ce mystère, c'est le besoin que Dieu éprouve de son autre lui-même, de l'ami aimant et aimé, de l'amour réalisable dans l'Unité-Trinité, qui existe en haut et en bas, dans le ciel et sur la terre.

La doctrine théologique et métaphysique traitant de l'immobilité absolue de la divinité, du repos absolu en Dieu est exotérique et rationaliste, elle montre les limites de tout concept logique de la Divinité. La notion de Dieu comme *coincidentia oppositorum* est plus profonde, ce fut celle des mystiques et ce fut aussi celle de saint Augustin. Le repos absolu est lié en Dieu au mouvement absolu. Ce n'est que dans notre conscience rationnelle, dans notre monde naturel que le repos exclut le mouvement et que le mouvement est incompatible avec le repos. La perfection absolue de la divinité concilie en elle l'absolu repos et l'absolu mouvement. Pour la conscience rationaliste, le mouvement en Dieu paraît s'opposer à la perfection de Dieu, apparaît en Lui comme une imperfection et une insuffisance. Mais l'idée que nous nous faisons de Dieu ne peut être qu'antinomique, car les contraires se trouvent identifiés en Lui. Le fait que Dieu languit après Son autre lui-même, après l'aimé et la libre réciprocité de son amour démontre, non pas l'insuffisance ou l'absence de plénitude chez l'Etre divin, mais précisément la surabondance de sa plénitude et de sa perfection. On ne peut considérer l'absolue plénitude et la perfection d'une manière statique et abstraite, on ne peut les envisager qu'avec un dynamisme concret, comme vie et non comme substance.

La théologie mystique apophatique favorise cette conception de Dieu, elle lui prépare en quelque sorte le terrain. Il est vrai que cette théologie peut paraître nous mener dans notre connaissance de Dieu aux formes suprêmes de l'abstraction et du détachement à l'égard de

tout contenu concret ; c'est ce que nous trouvons, par exemple, dans la doctrine de Dieu chez [208] Plotin. Mais pour la conscience chrétienne cette connaissance de Dieu ne peut être qu'une purification et une préparation à la compréhension positive, symbolique et mythologique de la vie concrète en Dieu. La doctrine théologique et métaphysique concernant l'absolue immobilité de la divinité, doctrine traditionnelle et officiellement reconnue, se trouve être en contradiction frappante avec le principe du mystère chrétien. Le christianisme dans sa profondeur ne range pas les relations existant entre Dieu et l'homme, entre Dieu et la création, dans des catégories statiques. Pour lui ces relations sont un mystère ; or le mystère est inaccessible à la pensée abstraite, on ne peut le ramener à des catégories figées.

Au centre du mystère chrétien se dresse la Croix du Golgotha, avec les souffrances et la mort du Fils de Dieu, Sauveur du Monde. La théorie de l'absolue immobilité de la divinité est en opposition avec le fait mystique des souffrances du Seigneur. Le christianisme est la religion du Dieu souffrant. Ce n'est pas Dieu le Père qui souffre, comme le croyaient les patripassiens, mais la souffrance du Fils est une souffrance dans la vie intérieure de la Trinité. La doctrine professant l'absolue immobilité de la Divinité est un monothéisme abstrait qui contredit l'enseignement chrétien relatif au caractère trinitaire de la divinité et à sa vie intérieure. Cette doctrine se trouve sous l'influence de Parménide et des Eléates. La perception de Dieu comme Trinité est la perception du mouvement intérieur ésotérique en Dieu, qui n'a évidemment aucune analogie avec celui qui s'accomplit dans notre monde naturel. Les relations intérieures entre les Hypostases de la Trinité sont dynamiques et non statiques, elles se révèlent comme vie concrète. De même, le mystère de la création du monde ne peut être compris intimement, ésotériquement qu'à travers la vie intérieure de la Trinité Divine, le mouvement intérieur de la divinité, le dynamisme divin. Quand nous approchons de ce mystère, nous nous trouvons comme sur une crête, d'où il est très facile de choir dans l'un ou l'autre abîme. Cette chute, c'est ce que la conscience de l'église appelle une hérésie. L'enseignement théologique officiel, interdisant en quelque sorte, les voies de la connaissance dans lesquelles il est aisé de s'égarer, constituait une mesure préventive [209] et pédagogique. Mais toute déviation hérétique indique une conception rationaliste des mystères divins, une impuissance à concevoir l'antinomie qui est liée

à toute réflexion sur Dieu. Les doctrines hérétiques rationalisent toujours l'expérience spirituelle, parce qu'elles considèrent comme vérité intégrale ce qui n'est qu'une vérité partielle. Les mystiques chrétiens ne commettent pas cette erreur. Ils émettent les idées les plus audacieuses, des idées qui effrayent la conscience moyenne et paraissent même parfois plus extravagantes et plus contraires à la foi habituelle que ne le sont les doctrines hérétiques. Mais les véritables mystiques décrivent les profondeurs de l'expérience spirituelle, le mystère initial de la vie ; ils n'élaborent pas de concepts, ils n'éliminent pas l'antinomie de la vie spirituelle. Là réside toute l'importance de la mystique et toute la difficulté que notre conscience éprouve à se l'assimiler.

Saint Siméon, le Nouveau Théologien dit : « Viens, toi qui demeures immobile et qui, pourtant, à toute heure te déplaces et te diriges vers nous. » Par ces paroles subtiles, que la doctrine théologique officielle conçoit difficilement, il exprime la vérité de l'expérience spirituelle, la coïncidence en Dieu du repos et du mouvement. Nous ne trouvons en elles aucune métaphysique fondée sur le concept ; l'expérience originelle de la vie spirituelle s'exprime ici sans intermédiaire. Le thomisme nie la puissance en Dieu et, ce faisant, il nie la possibilité du mouvement, il élabore une doctrine rationaliste de Dieu comme acte pur basée sur la philosophie aristotélicienne. Mais si Dieu est acte pur, alors la création du monde, l'action créatrice en Dieu demeure inintelligible [38]. Le caractère borné des doctrines théologiques tient au fait que la cataphase est venue recouvrir l'apophase.

Quand le christianisme professe le caractère trinitaire de la Divinité et le sacrifice expiatoire du Fils, il admet par cela même, un processus en Dieu, une tragédie divine. Le processus divin ne peut être assimilé à celui qui s'accomplit dans notre temps divisé. Ce [210] processus dans l'éternité divine ne s'oppose pas au repos divin. La vie divine est un mystère qui s'accomplit dans l'éternité. Elle se révèle à nous dans l'expérience spirituelle. Tout ce qui a lieu en haut se reflète en bas. De même en nous, au plus profond de nous-même, s'accomplit le processus qui s'élabore au ciel, celui de la naissance divine.

---

38 Le P. Laberthonnière traite fort bien cette question dans son livre : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Schoeben dit : « Gott ist von Ewigkeit her tätig, er schaut sich Selbst und liebt sich Selbst. » (*Die Mysterien des Christentums*.) Mais cela ne nous explique pas pourquoi Dieu se créa un autre lui-même.

Les grands mystiques allemands faisaient une distinction entre Dieu (Gott) et la Divinité (Gottheit). C'est ce qu'enseignait Eckart. Bœhme professait la doctrine de l'Ungrund qui serait à une profondeur plus grande que Dieu même. Le sens de la distinction faite entre Dieu et la Divinité n'est pas exprimable dans une métaphysique ou une ontologie. Cette vérité ne peut s'exprimer que dans des termes d'expérience et de vie spirituelles et non pas dans des catégories d'ontologie figée. En tant qu'ontologie figée, cette vérité peut facilement dégénérer en hérésie. Eckart décrit les relations réciproques de Dieu et de l'homme, qui se révèlent dans l'expérience mystique. Dieu existe si l'homme existe. Quand l'homme disparaîtra, Dieu disparaîtra aussi. « Avant que la créature ne soit, Dieu n'était pas Dieu. » Dieu ne devint Dieu que par rapport à la création. Dans l'abîme originel du Néant divin, Dieu et la création, Dieu et l'homme disparaissent, cette opposition même s'évanouit. « L'être inexistant est au delà de Dieu, au delà de la différenciation. » La distinction entre le Créateur et la création ne constitue pas encore la profondeur dernière, elle s'élimine dans le Néant divin, qui n'est déjà plus Dieu. La théologie mystique apophatique pénètre au delà du Créateur dans ses relations avec la création, au delà de Dieu dans sa réciprocité avec l'homme. Le Créateur se manifeste en même temps que la création, Dieu et l'homme apparaissent simultanément. C'est un processus théogonique de l'Insondabilité divine, qui est la contre-partie du processus anthropogonique.

Angélus Silésius dit : « Je sais que sans moi Dieu ne peut exister un seul instant. Si je m'anéantissais, de dénuement Il rendrait l'Esprit. » Il dit de même : « Je suis aussi grand que Dieu, Il est aussi petit que moi. » Ces paroles téméraires, provenant d'un homme à la fois mystique, poète et catholique orthodoxe, sont susceptibles de nous troubler et de nous effrayer. Mais [211] il faut en saisir le sens. Il n'est pas si facile de comprendre les mystiques, ils ont une langue particulière et cette langue est universelle. Aussi est-il impossible de la traduire en termes de métaphysique et de théologie. Angélus Silésius n'édifie ni une ontologie ni une théologie, il se contente de dépeindre l'expérience mystique. Il parle de l'amour infini qui existe entre Dieu et l'homme. Le sujet aimant ne peut exister un instant sans l'être aimé. Il périt quand périt l'objet de son amour. Les prodigieuses paroles d'Angélus Silésius nous exposent le drame mystique de l'amour, l'intensité infinie des relations entre Dieu et l'homme. La mystique ne s'exprime

que par des termes d'expérience. Aussi est-ce toujours une erreur et une incompréhension que d'interpréter les mystiques du point de vue de la métaphysique et de la théologie, de les situer par rapport à telles ou telles tendances doctrinales.

Tous les grands mystiques chrétiens, sans distinction de confession, ont enseigné que dans l'éternité, dans la profondeur du monde spirituel s'accomplit un processus divin, dans lequel apparaissent les relations de Dieu et de l'homme, la naissance de Dieu en l'homme et la naissance de l'homme en Dieu, où se rencontrent l'aimant et l'aimé. Ce sont là des vérités d'expérience spirituelle, des vérités vivantes et non des catégories métaphysiques ni des substances ontologiques. Le mouvement en Dieu, tel qu'il se dévoile dans l'expérience spirituelle, n'est pas un processus dans le temps qui se déroulerait dans un ordre de succession. C'est l'achèvement idéal, le mystère divin de la vie s'accomplissant dans l'éternité. Seule une compréhension symboliquement mythologique des relations entre Dieu et l'homme peut nous rapprocher de ce mystère divin ; une conception métaphysique nous en dissimule la vie intérieure. Le personnalisme est, pour ainsi dire, inaccessible à la métaphysique abstraite. Dieu et l'homme sont des personnalités vivantes, dont les relations sont intimes au plus haut degré, elles constituent le drame concret de l'amour et de la liberté. Un personnalisme aussi vivant est toujours mythologique. La rencontre de Dieu et de l'homme est une représentation mythologique et non une proposition philosophique. Cette rencontre a trouvé son expression la plus intense chez les prophètes [212] bibliques et non chez les philosophes grecs. Notre pensée est irrésistiblement attirée vers le monisme abstrait, pour lequel la personnalité vivante de Dieu et de l'homme, le tragique de la vie religieuse n'existent pas.

Les prophètes et les mystiques, les apôtres et les saints révélèrent au monde les mystères de la vie originelle. Ils lui confièrent leurs expériences spirituelles, leurs rencontres avec Dieu. Ce sont là les vérités de la vie religieuse. L'élaboration théologique et métaphysique de cette expérience originelle est déjà secondaire, car dans les doctrines théologiques, pénètrent les catégories et les concepts qui rationalisent l'expérience religieuse vivante. En elles apparaît alors une déviation vers le monisme ou de dualisme abstraits. Le théisme théologique, assujetti au concept, qui considère l'extrincésisme et la non-divinité de la création comme absolues, est une rationalisation des mystères di-

vins dans la même mesure que le panthéisme qui identifie le Créateur et la création. Le détachement à l'égard du monde sensible et concret, à l'égard de tout ce qui est à l'état multiple et mobile dans la nature, l'orientation vers le monde permanent des idées ne sont pas l'ultime degré de l'expérience et de la contemplation spirituelles. Platon et Plotin ne s'élevèrent pas jusqu'au mystère divin de la vie. C'est au de-là et plus haut que réside la vie originelle. Dans l'histoire de la conscience chrétienne et de la théologie chrétienne, ces deux moments se relient : celui du détachement de la pensée qui s'oriente vers le monde des idées et le sens spirituel du concret, du mystère de la vie. L'héritage légué par l'esprit hellénique opprime trop la conscience chrétienne par sa pensée détachée et purifiée de toute vie concrète ; il donne la prééminence à la métaphysique sur la mythologie. Mais à la base du christianisme repose néanmoins la pensée mythologique.

## II

Dans l'expérience spirituelle se révèle la nostalgie que l'homme a de Dieu. L'âme humaine cherche l'être [213] supérieur, le retour à la source de la vie, à la patrie spirituelle. La vie humaine devient réellement effroyable lorsqu'il n'y a rien au-dessus de l'homme, lorsqu'il n'existe pas de mystère divin et d'infinité divine. C'est alors qu'apparaît l'ennui du non-être. L'image de l'homme se corrompt quand l'image de Dieu s'efface dans l'âme humaine. L'homme, en recherchant Dieu, se recherche lui-même, recherche son humanité. L'âme humaine souffre les douleurs de l'enfantement, Dieu naît en elle. Cette naissance de Dieu dans l'âme humaine, constitue la naissance authentique de l'homme. Elle représente le mouvement de Dieu vers lui, la réponse à la nostalgie qu'il a de Dieu. C'est là un des aspects de ce phénomène religieux originel. Mais il est à la fois unique et double, il possède une autre face, un autre mouvement.

L'expérience spirituelle révèle également que Dieu languit après l'homme, qu'Il aspire à ce que l'homme naisse et reflète Son image. Les grands mystiques, en décrivant la vie spirituelle, ont évoqué cette nostalgie divine. C'est dans la mystique et non dans la théologie que s'exprime ce mystère. L'idée primordiale chez l'homme est l'idée de

Dieu, qui constitue le thème humain ; l'homme, par contre, est le thème divin. L'amour infini ne peut exister sans le sujet aimant et l'objet aimé. La naissance de l'homme en Dieu est la réponse à l'aspiration divine, c'est le mouvement allant de l'homme vers Dieu.

Toute la complexité de la vie religieuse, de la rencontre et des relations de Dieu et de l'homme, provient de l'existence de ces deux mouvements. Si la vie religieuse ne procédait que d'un seul mouvement, celui qui va de Dieu vers l'homme, de la seule volonté de Dieu, de la seule révélation de Dieu, elle serait simple et les buts de la vie seraient accessibles, le Royaume de Dieu serait facilement réalisable. Alors la tragédie du monde n'existerait pas. Mais la naissance de l'homme en Dieu, sa réponse, ne peut être l'œuvre de Dieu seul, c'est également l'œuvre de l'homme, de sa liberté. De par la nature même de Dieu, qui est amour infini, de par le dessein divin de la création, le Royaume de Dieu n'est pas réalisable sans l'homme, sans la participation de la création même. Le despotisme est un mensonge au ciel, aussi bien que sur la terre. Le Royaume de Dieu est celui du [214] Dieu-humanité, où Dieu naît définitivement en l'homme et où l'homme naît en Dieu, et ce Royaume se réalise dans l'Esprit. A ce processus se rattache le mythe fondamental du christianisme, mythe réaliste au plus haut degré, qui exprime le principe initial de l'être, le phénomène originel, le mystère de la vie. C'est le mythe relatif à la nature et au mouvement théandrique, au Dieu-homme.

C'est le Fils, naissant de toute éternité, égal en dignité au Père, qui répond à l'aspiration divine du sujet aimant et de l'objet aimé. Il est l'Homme divin absolu, le Dieu-homme et cela, non seulement sur la terre, dans notre monde naturel et historique, mais également au ciel, dans la réalité divine de la Trinité. C'est ainsi que la nature, non pas la nôtre qui est pécheresse et déchue, mais la nature humaine spirituelle, céleste et pure, parvient à s'élever jusqu'au sein de la Trinité Divine. Dans le Fils, dans l'Homme divin, dans le Dieu-homme sont compris tout le genre humain, toute la multiplicité humaine, toute image de l'homme. En lui se concilie mystérieusement l'opposition entre l'un et le multiple. L'espèce humaine n'appartient que sous l'un de ses aspects à la génération de l'ancien Adam, à la génération pécheresse et déchue de notre monde naturel. Sous son autre aspect, elle est céleste, elle appartient à la génération de l'Adam spirituel, à celle du Christ. Par la naissance du Fils dans l'éternité, tout le genre humain spirituel

et tout l'univers compris en l'homme, tout le cosmos, répond à l'appel de l'amour divin. La création du monde n'a pu se produire dans notre temps, car il est le temps déchu, il est l'enfant du péché. La création a lieu dans l'éternité, comme acte intérieur du mystère divin de la vie. La conception biblique de la création n'est que le reflet de cet acte intérieur dans la conscience de l'humanité antique. L'homme, précipité dans la nature inférieure, est rejeté au dehors de la réalité divine. La révélation chrétienne rétablit l'homme au sein de cette réalité. Par le Fils nous revenons au sein du Père. Avec Lui commence un nouveau genre humain spirituel, celui du Christ, né et régénéré dans l'Esprit. Christ est en l'homme et l'homme est en Christ. Il est le Cep et je suis le sarment. Tout le genre humain régénéré demeure en Christ, Dieu-homme. Dans l'homme spirituel, est inclus le cosmos, toute la création. [215] Le cosmos se détacha violemment de l'homme déchu et devint pour lui la nature extérieure qui l'asservit. Mais le cosmos revient vers l'homme régénéré. Dans le monde spirituel le cosmos demeure en l'homme, comme l'homme demeure en Dieu.

L'homme est, par sa nature, un microcosme ; en lui sont comprises toutes les sphères de la réalité cosmique, toutes les forces du cosmos. Dans le péché et la chute, l'homme perdit la notion de son état microcosmique, sa conscience devint individualiste. Le cosmos ne se révèle à l'homme naturel que comme nature extérieure, dont la vie intérieure demeure inaccessible. Ce n'est qu'à l'homme intérieur que la vie intérieure du cosmos se révèle comme réalité spirituelle. Ainsi la voie qui mène l'homme à la connaissance de lui-même est la voie qui mène à la connaissance du cosmos. Par le Christ, par le Logos, non seulement le genre humain, mais tout l'univers s'oriente vers Dieu, répond à l'appel divin, au besoin divin d'amour. En l'homme se révèle le mystère de la Bible, le mystère de la Genèse [39].

Le mystère divin ne s'achève pas dans la Dualité, il suppose l'existence de trois Personnes. Les relations de Dieu avec l'Autre s'accomplissent dans un Troisième. Le sujet aimant et l'aimé trouvent la plénitude de vie dans le royaume de l'amour, qui est le Troisième. Le Royaume de Dieu, royaume de l'homme et du cosmos illuminés, ne se réalise que par le Saint Esprit, dans lequel s'achève le drame, se ferme le cercle. Ce n'est que dans cette « Trinalité » que nous est donnée la

[39] Saint Martin dit : « La meilleure traduction qui puisse jamais exister de la Bible, c'est l'homme. »

vie divine parfaite, que le sujet aimant et l'objet aimé créent leur royaume, trouvent le contenu définitif et la plénitude de leur vie. La Trinité est un nombre sacré, divin, un nombre qui signifie la plénitude, la victoire sur la lutte et la division, l'œcuménisme et la société parfaite dans laquelle il n'y a pas d'opposition entre les personnalités, les hypostases et l'être unique. Le mystère du christianisme est le mystère de l'unité dans la dualité, trouvant sa solution dans l'unité-trinité. C'est pourquoi le christianisme a pour base le dogme christologique de la nature théandrique du Fils et le dogme trinitaire. L'affirmation de [216] l'être est la vie du Saint Esprit et la vie dans le Saint Esprit. Dans l'Esprit, l'homme et le monde sont transfigurés et déifiés. L'Esprit constitue la Vie même, la Vie Originelle. Le mystère Divin de la Vie est précisément le mystère des trois Personnes. Il s'accomplit en haut, dans le ciel et s'accomplit également en bas, sur la terre. Partout où il y a vie, il y a mystère des trois Personnes, il y a la distinction des trois Hypostases et leur unité absolue. Ce mystère se reflète et se symbolise partout dans la vie de l'homme et du monde.

La vie dans son principe est à la fois la différenciation et l'unité des personnalités. La plénitude de la vie est l'œcuménisme dans lequel la personnalité trouve sa réalisation définitive, son intégralité. La rencontre de l'un et de l'autre trouve toujours son dénouement dans le troisième. L'un et l'autre viennent à l'unité non par la dualité, mais par la trinalité, c'est en elle qu'ils acquièrent leur entité commune, leur but. L'être, s'il était un, resterait à l'état embryonnaire, à l'état d'indifférence. Il aurait été désespérément désuni et divisé, s'il n'était que dualité. Il dévoile son contenu et manifeste sa différence, tout en demeurant dans l'unité, parce qu'il est trinalité. Telle est la nature de l'être, le fait originel de sa vie. La vie de l'homme et du monde est un moment intérieur du mystère de la Trinité.

# III

La vie intérieure de Dieu se réalise par l'homme et par le monde. La vie intérieure de l'homme et du monde se réalise par Dieu. L'homme situé au centre de l'être, appelé à jouer un rôle prépondérant dans la vie universelle, ne peut avoir de contenu positif de vie sans Dieu et sans le monde, c'est-à-dire sans ce qui lui est supérieur et inférieur. Il ne peut demeurer solitaire, il ne peut puiser uniquement en lui-même la source de vie. Quand l'homme se tient seul devant l'abîme du non-être, il est attiré par ce gouffre, il le sent en lui. S'il n'y a que l'homme et ses propres états [217] solitaires, alors il n'y a pas d'homme, il n'y a rien. Un psychologisme exclusif équivaut à l'affirmation du non-être, à la destruction du noyau ontologique de l'homme. L'être humain ne peut bâtir sur lui-même l'édifice de la vie. La création de la vie suppose toujours, pour l'homme, l'existence d'un autre. Si cet Autre, supérieur et divin, n'existe pas pour lui, il détermine sa vie par un autre, inférieur et naturel. En s'éloignant de Dieu, du monde supérieur, l'homme se soumet au monde inférieur, devient l'esclave de ses éléments.

La soumission de l'homme au monde naturel et à ses éléments est une déformation de l'ordre hiérarchique de l'univers. Tout est déplacé, l'inférieur prend la place du supérieur, ce qui était en haut est précipité en bas. L'homme, roi de l'univers, devient l'esclave de la nature, se trouve soumis à la nécessité naturelle. L'homme se détache de Dieu, le monde se détache de l'homme, devient pour lui la nature extérieure, qui le contraint avec violence et le soumet à ses propres lois. L'homme perd son indépendance spirituelle. Il commence à se déterminer de l'extérieur et non de l'intérieur *. Le soleil cesse de luire en lui, cesse d'être la lumière du monde. Il se transpose dans la nature extérieure à l'homme et la vie de ce dernier ne dépend plus que de cette lumière qui vient du dehors. Tout l'univers s'étant détaché de Dieu, cesse de briller intérieurement ; il a besoin d'une source exté-

* [NdN : répétition incohérente d' « extérieur », remplacée logiquement par « intérieur » ; la correction correspond à la traduction anglaise depuis le Russe de Oliver F. Clarke de 1935.]

rieure de lumière. Le principal symptôme de la chute est précisément cette perte de la lumière intérieure, cette subordination à une source extérieure. Quand l'homme demeure en Dieu, alors le cosmos est en l'homme, le soleil est en lui. Quand l'homme se détache de Dieu, le cosmos se sépare de l'homme et devient pour lui une nécessité qui cesse de lui obéir.

Saint Siméon, le nouveau théologien dit : « Toutes les créatures, quand elles virent qu'Adam était renvoyé du Paradis, ne voulurent plus se soumettre à lui ; ni la lune, ni les autres astres ne voulurent plus se montrer ; les sources refusèrent de faire jaillir l'eau et les rivières de poursuivre leur cours ; l'air pensait ne plus souffler pour ne pas donner à l'Adam pécheur la possibilité de respirer ; quand les bêtes et tous les animaux terrestres virent qu'il avait perdu le vêtement de sa gloire première, ils commencèrent à le [218] mépriser et tous furent prêts à l'assaillir ; le ciel se prépara à tomber sur lui et la terre ne voulut plus le porter. Mais que fit Dieu, le créateur de toutes choses, le créateur de l'homme ? Par sa force créatrice il les retint, et dans sa miséricorde et sa bonté, il ne laissa pas les éléments se déchaîner aussitôt contre l'homme. Il ordonna que la création demeurât soumise à Adam et que, devenue périssable, elle servît l'homme périssable, pour lequel elle avait été créée. Toutefois, quand l'homme se régénèrera et deviendra spirituel, incorruptible et immortel, la création, soumise à l'homme par Dieu, s'affranchira de ce travail, se regénèrera aussi et deviendra également incorruptible et, en quelque sorte, spirituelle. » C'est ainsi qu'un grand mystique décrit le lien qui enchaîne l'homme au cosmos, la position centrale qu'il y occupait et la façon dont il la perdit.

En s'éloignant de Dieu et du monde spirituel, l'homme perd l'indépendance de son individualité spirituelle ; il se soumet aux lois du monde animal, se transforme en instrument de l'élément racial et se condamne à vivre dans des coutumes, des familles et des Etats où prédomine cet élément. L'homme naît et perpétue sa race, la race de l'Adam déchu, qui se trouve soumise à l'alternance indéfinie de la naissance et de la mort, au mauvais infini que représente la multiplicité des générations naissantes et condamnées à mourir. Dans l'élément racial les espoirs de la personnalité en la vie éternelle se trouvent anéantis. Au lieu de la vie éternelle et de la plénitude réclamés par la personne, ce n'est qu'un fractionnement infini de générations qui sur-

gissent et disparaissent. Le lien qui unit la naissance à la mort est indissoluble dans l'élément racial. La naissance porte en elle la semence de mort, le morcellement de l'individualité, la perte de ses espérances. Celui qui engendre est lui-même condamné à mourir et condamne à la mort ceux qui naissent à leur tour. Dans l'élément racial, sur lequel se fonde la vie pécheresse de l'humanité naturelle, il n'y a pas de victoire sur la mort, il n'y a pas d'acquisition de vie incorruptible.

Le sexe avec sa capacité de génération, qui soumet l'homme à la loi naturelle et l'unit au monde animal, est le résultat du péché et du détachement d'avec Dieu. Par la naissance, l'homme porte les conséquences du [219] péché, il le rachète, mais il n'arrive pas à vaincre la nature corruptible, il n'atteint pas la vie éternelle et immortelle. La nouvelle race spirituelle, celle du Christ, n'est pas une race qui naît sur terre selon les lois du monde animal, une race éternellement séduite par l'élément inférieur. Le détachement d'avec Dieu, marqua précisément pour l'homme, la perte de l'intégrité, de la chasteté, de la virginité, la perte de l'image androgyne, qui constitue l'image de l'être divin.

Selon l'enseignement génial de Bœhme, l'homme perdit la Vierge éternelle (*Sophia*), celle-ci le quitta et se réfugia au ciel. La nature féminine se détacha de l'homme-androgyne, et devint pour lui une nature extérieure, l'objet d'une torturante attraction et la source d'un esclavage. L'homme intégral et chaste demeurant en Dieu comprenait en lui la nature féminine. Nous retrouvons ici tout ce qui concernait l'homme et le cosmos. Le péché est avant tout la perte de l'intégrité et de la chasteté, il correspond à la division et à la dissension. L'intégralité sage synthétise précisément la chasteté, la virginité, c'est-à-dire l'union en l'homme de la nature masculine et de la nature féminine. L'attraction de la volupté, la sensualité, la dépravation apparurent dans le monde comme résultat de cette perte de l'intégralité, comme la conséquence inévitable du dédoublement survenu à l'intérieur. Toutes choses devinrent extérieures, les unes par rapport aux autres. Ce fut le cas de la nature masculine et de la nature féminine. L'élément féminin est un élément extérieur, attirant et séduisant, sans lequel la nature masculine ne peut exister. L'homme ne peut demeurer fractionné, divisé, il ne peut être une moitié, un être incomplet. Aussi, le genre humain souffre-t-il ; il a soif de cette ré-union, il poursuit toujours sa propre réintégration, il aspire à la réalisation de son propre être total et

androgyne. Mais dans l'élément racial, qui porte la marque de cette scission, l'intégrité ne s'acquiert jamais, l'image androgyne ne se rétablit pas, la soif de l'éternité qu'éprouve l'homme, son désir d'atteindre sa Vierge demeurent inassouvis. Chaque individu, homme ou femme, et dans des proportions différentes, est bisexuel, et c'est ce qui détermine toute la complexité de sa vie.

L'enseignement de Bœhme concernant la *Sophia* est précisément celui de la Vierge et de l'image androgyne, image intégrale et virginale de l'homme. « Par sa luxure Adam perdit la Vierge, et dans la luxure il acquit la femme ; mais la Vierge l'attend toujours et s'il désire seulement naître à nouveau, elle le recevra, prête à le couronner d'une couronne de gloire [40]. » « La Sagesse Divine est la Vierge éternelle, et non la femme, elle est la pureté immaculée et la chasteté et elle apparaît comme l'image de Dieu et l'image de la Trinité [41]. » « La Vierge est de toute éternité, elle est incréée, non-engendrée ; elle est la sagesse divine et l'image de la Divinité [42]. » « L'image de Dieu est la vierge masculine, et non la femme ou l'homme [43]. » « Le Christ sur la croix délivra notre image virginale de la masculinité et de la féminité et dans son amour divin il l'empourpra de son sang céleste [44]. » « Le Christ naquit de la Vierge, afin de sanctifier à nouveau la *Tinctur* féminine et de l'unir au principe masculin, afin que l'homme et la femme deviennent androgynes, comme le fut le Christ [45]. »

La Sagesse est l'éternelle virginité et non pas l'éternelle féminité ; le culte qui lui est voué est celui de la Vierge et non pas celui du principe féminin qui, lui, résulte déjà de la chute et de la division. C'est pourquoi le culte de la Sagesse se confond presque avec le culte de la Vierge Marie, mère de Dieu. En elle, la nature féminine devint virginale et engendra par l'Esprit. Ainsi naît la nouvelle génération humaine, la génération du Christ, immortelle, triomphant du mauvais infini des naissances et des morts. La voie qui mène au rétablissement

40 Cf. Boehme's sämmtliche Werke. Herausg. von K. W. Schiebler, 1841, t. III. Die drei Principien göttlichen Wesens.

41 Voir t. IV : Vom dreifachen Leben des Menschen.

42 Idem.

43 Cf. t. V : Mysterium magnum.

44 Idem.

45 Idem.

de l'image intégrale de l'homme s'ouvre par la vierge Marie et par sa conception du Fils de Dieu et du Fils de l'Homme. C'est la voie de la chasteté, de la pureté, de la virginité, la voie de l'amour mystique.

La doctrine et le culte de la virginité ont toujours été approfondis dans le christianisme, par contre la doctrine du mariage, la sanctification de la procréation [221] l'ont été insuffisamment. La révélation du sens mystique et positif de l'amour entre l'homme et la femme (eros et non agape) appartient à la problématique de la conscience chrétienne. Le sens mystique de l'amour n'est pas dogmatiquement dévoilé et ce que nous trouvons sur ce sujet, chez les docteurs de l'Église, est pauvre et insuffisant [46]. Le christianisme des Pères nous enseigne à acquérir la virginité par l'ascétisme, mais ne nous révèle nullement le sens mystique de l'amour, comme voie menant à la virginité, au rétablissement de l'image intégrale de l'homme et à la vie éternelle. Le christianisme a raison de justifier et de sanctifier le mariage et la famille de l'humanité pécheresse ; il préserve et spiritualise ainsi la vie du sexe déchu. Mais il ne dit rien sur sa transfiguration, sur la venue d'un nouveau sexe. Cette transfiguration n'est pas mise en lumière dans le christianisme, comme beaucoup d'autres choses d'ailleurs. La sainteté de la maternité possède un sens cosmique, mais elle n'est pas une solution à la question. L'abîme qui existe entre l'amour racial qui engendre et l'amour mystique orienté vers l'éternité crée une antinomie pour la conscience chrétienne. L'Église enseigne que le sexe déchu et divisé se transforme dans la Vierge Marie en virginité et maternité illuminées, et reçoit en lui le Logos du monde qui naît de l'Esprit. Mais il semble qu'aucune déduction n'ait été faite en ce qui concerne les voies positives de l'illumination et de la transfiguration de l'ancien élément racial, de l'élément sexuel. Le sens religieux et positif de l'amour, le lien qui l'unit à l'idée même de l'homme, en tant qu'être intégral, n'est pas révélé. Cela résulte du développement insuffisant dans le christianisme de la conscience anthropologique. L'amour, comme tant d'autres choses dans la vie créatrice de l'homme, demeure inexpliqué et non sanctifié, hors la loi, en quelque sorte, et voué à une tragique destinée dans le monde. La doctrine chrétienne du mariage et de la famille, comme celle du pouvoir et de l'Etat, possède

---

46 Dans la littérature patristique, on ne peut signaler que : *Le Festin des dix vierges ou de la virginité*, de saint Méthodius Pojarsky. Mais il n'y a de profond chez lui que sa doctrine de la virginité.

un sens profond pour le monde naturel et pécheur, pour l'élément racial dans lequel l'homme subit les conséquences du péché. Mais le problème du [222] sens de l'amour, dont la nature ne relève ni de l'attraction physiologique, ni de l'enfantement, ni de l'organisation sociale du genre humain, ne s'y trouve même pas abordé. L'amour, par sa nature, occupe la même place que la mystique. Il est également aristocratique et spirituel, et ne peut être assimilé à l'organisation démocratique, psychique et corporelle de la vie humaine. L'amour est lié à l'idée initiale de l'homme. Nous n'avons une vision du sens religieux de l'amour, que dans la symbolique des relations entre Christ et son Église [47].

## IV

Le christianisme est la religion de la Trinité Divine et la religion du Dieu-humanité. Il suppose la foi non seulement en Dieu, mais aussi en l'homme. L'humanité est une partie du Dieu-humanité. Un Dieu « inhumain » ne serait pas le Dieu chrétien. Le christianisme est essentiellement anthropologique et anthropocentrique, il élève l'homme à une hauteur sublime, sans précédent. La seconde Face de la Divinité est manifestée comme étant la face humaine. Par cela même, l'homme se trouve placé au centre de l'être ; on voit en lui le sens et le but de la création. L'homme est appelé à participer à l'œuvre Divine, œuvre de la création et de l'organisation du monde. Les mystiques chrétiens avaient une conception audacieuse de la position centrale et suprême occupée par l'homme dans l'univers.

Aux sommets les plus élevés de la conscience chrétienne, nous découvrons que l'homme n'est pas uniquement une créature, qu'il est infiniment plus, que par Christ, seconde Hypostase de la Trinité, il est incorporé à la vie divine. Seule la conscience chrétienne reconnaît l'éternité de l'homme, éternité dont il hérite dans la vie divine ; il ne peut, par un processus [223] quelconque, évoluer d'un ordre dans un autre, devenir ange ou démon. La face éternelle de l'homme repose au

---

47 *Le sens de l'amour*, de Solovieff, est l'ouvrage le plus remarquable relatif à l'amour. Voir également le livre génial et insuffisamment apprécié de Bakhophen, *Das Mutterrecht*, analysant le principe masculin et le principe féminin dans la religion primitive.

sein de la Trinité Divine elle-même. La seconde Hypostase de la Divinité est l'humanité divine. Le christianisme surmonte l'hétérogénéité, il établit une parenté absolue entre l'homme et Dieu. Le transcendant devient immanent. En Christ, le Dieu-Homme, se révèle la libre activité, non seulement de Dieu, mais aussi de l'homme. C'est pourquoi tout monophysisme, diminuant ou reniant la nature humaine, est une négation du mystère du Christ, du mystère théandrique de l'unité dans la dualité. Toutes les faiblesses, les déviations, les insuccès du christianisme dans l'histoire naquirent de la difficulté qu'éprouvait l'humanité chrétienne à assimiler le mystère théandrique, mystère de la nature à la fois unique et double ; ils naquirent également de son inclination vers un monophysisme pratique. Dans la période chrétienne de la vie universelle, la conscience humaine demeure également opprimée par le monisme, la pensée se trouve naturellement orientée vers lui. Ainsi, l'idéalisme allemand du début du XIX^e^ siècle, l'une des plus puissantes manifestations du génie philosophique de l'humanité, est accablé par l'hérésie monophysiste et orienté vers le monisme, qui nie l'existence indépendante de la nature humaine et qui limite considérablement.

Fichte et Hegel ne reconnaissent que la nature divine et nient la nature humaine, qui n'est pour eux qu'une fonction de la divinité. Ce n'est pas l'homme, c'est la divinité, seule qui connaît. Dans le « Moi » de Fichte et dans l' « Esprit » de Hegel l'homme concret disparaît. Mais un monisme idéaliste conséquent est obligé de renier à la fois l'homme et Dieu ; il ne doit reconnaître qu'un divin impersonnel et abstrait. Le monisme refuse d'admettre le mystère nuptial de la vie religieuse, il contredit le phénomène originel de l'expérience spirituelle. Ce monophysisme de l'idéalisme allemand se trouvait déjà à l'état latent chez Luther qui rejetait la liberté de l'esprit humain, l'activité de l'homme dans la vie religieuse et finalement toute existence indépendante de la nature humaine [48]. Il existait déjà chez saint Augustin des déviations, des arguments, que l'on devait invoquer par la suite pour [224] amoindrir la nature humaine. En établissant une distinction entre le Créateur et la création, selon le signe de ce qui est immuable et de ce qui ne l'est pas, il considère toute modification comme une imperfection et y découvre une régression. L'être divin est immuable et par conséquent parfait. L'être humain est sujet au changement, mais ces

48 Voir le livre de Luther : *De servo arbitrio*.

changements sont régressifs et non progressifs. La chute en est précisément un exemple. L'homme ne peut se perfectionner que sous l'action de la grâce. Aussi saint Augustin rejette-t-il en l'homme la nature et la liberté créatrices. Par cette doctrine élaborée sous l'influence de la lutte avec le pélagianisme, l'homme se trouve singulièrement amoindri.

L'anthropologie catholique amoindrit aussi l'homme, mais en procédant tout autrement. L'homme est créé être naturel et ce n'est que plus tard, par l'action de la grâce, que les dons spirituels, surnaturels, lui sont octroyés. Après la chute, l'homme perd ces dons et redevient être naturel, auquel tout ce qui est spirituel est extérieur. On peut en déduire que l'homme n'est pas créé être spirituel, créé à l'image de Dieu et selon la ressemblance divine. Pourtant l'homme est un être spirituel.

## V

On peut concevoir les relations entre Dieu et l'homme sous trois aspects différents : 1° le dualisme transcendant qui soumet extérieurement la volonté humaine à la volonté divine ; les deux natures demeurent étrangères, divisées, « extraposées » ; 2° le monisme immanent qui identifie métaphysiquement la volonté humaine et la volonté divine, qui rejette toute existence indépendante de la nature humaine et qui ne voit en l'homme qu'une manifestation de la vie divine, qu'un moment transitoire dans le développement de la divinité ; 3° l'anthropologisme théandrique créateur et chrétien qui reconnaît l'existence indépendante des deux natures, l'action réciproque de la grâce divine et de la liberté humaine. L'homme, [225] qui est l' « autre » divin, offre une libre réponse à l'appel de Dieu, révélant par cela même sa nature créatrice. Dans le christianisme même, on peut retrouver, exprimées à un degré plus ou moins grand, ces trois différentes conceptions. La troisième est la plus antinomique pour la conscience rationnelle ; aussi cette notion complique-t-elle singulièrement la doctrine chrétienne de la Rédemption, la compréhension de l'œuvre du salut universel et de la délivrance.

Ici l'on pourrait distinguer deux manières de voir, qu'il est d'ailleurs rare de rencontrer sous leur forme pure. Dieu, par l'action organisée de la grâce, aide l'homme, qui a perdu la liberté dans la chute, à se sauver, à vaincre le péché. Cette conception, dans ses formes les plus extrêmes, aboutit à la justification de la violence et de la contrainte dans l'œuvre du salut. Mais il existe une autre façon de comprendre le sens de la vie. DIEU ATTEND DE L'HOMME UNE LIBRE RÉPONSE A SON APPEL, LA RÉCIPROCITÉ DE SON AMOUR ET SA COOPÉRATION CRÉATRICE DANS LA VICTOIRE SUR LES TÉNÈBRES DU NON-ÊTRE. L'homme doit manifester toute l'activité de son esprit, toute l'intensité de sa liberté, afin d'accomplir ce que Dieu attend de lui. Cette conception fournit une justification religieuse à la puissance créatrice de l'homme. Dans le christianisme ces deux conceptions se trouvent liées et ne peuvent être séparées. Par le Christ, Dieu-homme, Rédempteur et Sauveur du monde, s'unissent les deux mouvements procédant de Dieu et de l'homme, de la grâce et de la liberté. Dieu, par l'énergie de la grâce, aide l'homme à vaincre le péché, Il rétablit la force ébranlée de la liberté humaine. L'homme, de la profondeur de cette liberté, donne alors une réponse à Dieu, s'entr'ouvre à Lui et continue ainsi l'œuvre de la création. L'homme n'est pas un esclave, il n'est pas une nullité, il coopère à l'œuvre divine de la victoire créatrice sur le néant. L'homme est nécessaire à Dieu et Dieu souffre quand il n'est pas conscient de cette utilité. Dieu assiste l'homme, mais l'homme doit aussi assister Dieu, et c'est là précisément le côté ésotérique du christianisme.

Quand on professe la déification de l'homme et sa fusion avec Dieu, c'est le panthéisme, la disparition de l'indépendance de l'homme que l'on redoute ; quand on professe la liberté et l'indépendance de l'homme, [226] distinct de Dieu, c'est le dualisme et l'orgueil que l'on craint pour lui.

Dans l'expérience spirituelle, dans sa profondeur, se révèle non seulement le besoin que l'homme a de Dieu, mais aussi le besoin que Dieu a de l'homme. Evidemment « besoin » est un terme inexact, comme le sont tous les termes humains quand il s'agit de Dieu. Nous parlons un langage symbolique, nous traduisons le mystère ineffable dans la langue de notre expérience. Pouvons-nous oser découvrir la psychologie de Dieu, Sa vie intérieure, ou bien devons-nous, à tout ja-

mais, nous borner à la compréhension des relations extérieures de Dieu avec le monde et l'homme ?

L'Ecriture sainte, qui en cela se distingue de la doctrine théologique, nous offre une psychologie divine, nous parle de la vie affective et émotionnelle de Dieu. Dans la Bible, les relations entre Dieu et l'homme se présentent comme un drame passionnel, un drame qui se déroule entre le sujet aimant et l'objet aimé, où non seulement l'homme, mais Dieu lui-même éprouve des passions, ressent de la colère, de la tristesse, de la joie. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob se distingue de l'Absolu des philosophes et du Dieu des théologiens. Il est un Dieu qui ressemble à l'homme, un Dieu qui bouge, non un Dieu inerte. Le Cantique des cantiques qui fut pour les mystiques une source d'inspiration, est bien la peinture de la vie divine émotionnelle. Cette vie intérieure de Dieu se dévoilait aux mystiques chrétiens et ils trouvaient des mots pour exprimer les émotions ressenties par Dieu. Chez les grands mystiques catholiques, chez saint Jean de la Croix, par exemple, on trouve une vision plus intime des relations entre Dieu et l'homme. Pour lui, Dieu n'est pas l'Absolu inerte et impassible. Dans la philosophie grecque, Héraclite, en professant sa doctrine du mouvement embrasé, se rapprochait davantage du Dieu chrétien, que Parménide, Platon, Aristote ou Plotin, dont l'influence opprima tous les systèmes de la théologie chrétienne.

Léon Bloy nous dit que Dieu est souffrant, solitaire et incompris ; il admet la tragédie en Dieu. L'amour pour Dieu lui dicta ces paroles audacieuses : Dieu souffre et ruisselle de sang quand Il ne rencontre pas chez l'homme la réciprocité de Son amour, quand la liberté humaine ne participe pas à Son œuvre, quand [227] l'homme ne lui abandonne pas ses forces créatrices. Combien la responsabilité humaine se trouve grandie et ennoblie par cette conception ! L'homme ne doit pas songer uniquement à lui-même, à son salut, à son bien-être ; il doit penser aussi à Dieu, à Sa vie intérieure, il doit Lui apporter le don désintéressé de son amour, il doit étancher la soif divine. Il y a là une dette d'honneur. Les mystiques ont pu s'élever jusqu'à ce désintéressement, ils consentaient à ne plus se préoccuper de leur salut, ils étaient même prêts à y renoncer et à accepter les tourments de l'enfer, si l'amour pour Dieu devait l'exiger.

Nous découvrons ici une étrange contradiction : d'une part, la théologie craint de reconnaître le mouvement, la nostalgie, la tragédie

en Dieu, puisqu'elle enseigne l'immutabilité et l'Immobilité de Dieu ; d'autre part, cette même théologie élabore une théorie juridique de la rédemption, d'après laquelle le sacrifice du Christ est une propitiation pour la colère divine, une satisfaction accordée au Dieu offensé. La colère d'un Dieu qui ressent l'offense ne constitue-t-elle pas déjà la vie affective en Dieu, le mouvement du cœur divin ? Pourquoi serait-il moins humiliant d'admettre l'offense divine que d'admettre la langueur divine ?

Il y a là, dans les doctrines théologiques, une contradiction manifeste, qui s'explique non par le désir d'élever Dieu, mais par le désir de rabaisser l'homme, de le maintenir en émoi. Dieu attend de l'homme infiniment plus que ne nous l'enseignent les doctrines habituelles relatives à la rédemption et à l'accomplissement de la volonté divine. Dieu n'attend-il pas que l'homme, dans sa liberté, révèle sa nature créatrice ? Dieu ne s'est-il pas caché à Lui-même ce que l'homme manifestera dans sa réponse à l'appel Divin ? Dieu ne contraint jamais l'homme, Il n'établit pas de limites à sa liberté. Le dessein que Dieu a conçu est que l'homme Lui rende librement ses forces dans l'amour, accomplissant ainsi en Son nom, une œuvre créatrice. Dieu attend de l'homme sa participation à l'œuvre de la création, à la victoire de l'être sur le non-être, Il attend de lui l'acte héroïque et créateur. Ceux qui s'élèvent contre cette pensée, en soutenant que la tâche de l'homme consiste uniquement en sa soumission à la volonté de Dieu et en l'accomplissement de cette volonté, pénètrent dans le cercle d'un formalisme sans [228] issue. Il est évident que l'homme doit soumettre sa volonté à celle de Dieu, qu'il doit surmonter l'égocentrisme au nom du théocentrisme, qu'il doit accomplir la volonté divine jusqu'au bout ; mais la volonté de Dieu n'exige-t-elle pas que l'homme, doué de cette liberté créatrice qui porte le sceau de l'image et de la ressemblance divine, participe à l'œuvre de création dans son huitième jour ? Dieu n'attend-il pas de l'homme l'acte créateur libre, l'épanouissement de toutes les forces qu'il renferme ? La volonté de Dieu semble être telle et l'homme doit s'y soumettre.

Il est question dans l'Evangile de talents que l'on ne peut enfouir dans la terre et que nous devons faire fructifier. L'apôtre Paul nous enseigne la diversité des dons de l'homme, qui doit être libre d'esprit, qui doit être créateur, non pas en son nom, mais au nom de Dieu, au nom de la volonté divine. Mais le mystère même du génie créateur, de

la nature créatrice, demeure inconnu, il n'est pas divulgué dans les Saintes Ecritures. Si ce mystère nous était révélé en elles, la liberté de l'acte créateur, tout ce qu'il comporte d'héroïsme n'existerait plus, ce que Dieu attend de l'homme deviendrait impossible. La mission créatrice de l'homme dans le monde exige qu'il prenne librement conscience de lui-même, et de cet acte doit résulter pour l'être un avantage absolu.

L'acte créateur de l'homme, la continuation de la création de l'univers, n'est pas l'arbitraire, ni la révolte, mais la soumission et l'abandon à Dieu de toutes les forces de son esprit. L'homme dans son amour créateur pour Dieu, ne fait pas que l'invoquer pour ses besoins humains, en attendant de Lui son salut, il Lui offre aussi avec un absolu désintéressement toute la surabondance de ses forces, toute sa liberté insondable. Si l'homme n'apporte pas à Dieu son don créateur, s'il ne participe pas activement à l'édification du Royaume de Dieu, s'il se montre esclave, s'il enfouit ses talents dans la terre, alors la création du monde subira un échec, la plénitude de la vie théandrique conçue par Dieu ne se réalisera pas ; Dieu languira et souffrira, demeurera insatisfait dans Ses relations avec Son Autre Lui-même. L'homme doit être plus désintéressé dans sa vie religieuse, plus affranchi de l'eudémonisme du ciel. Quand il ne songe qu'à lui, qu'aux besoins, au bien-être, au salut humain, il [229] amoindrit l'idée divine relative à l'homme, il nie sa nature créatrice. Quand il songe à Dieu, à la divine nostalgie d'amour, à ce que Dieu attend de lui, il surélève l'homme, il réalise son idée, il affirme sa nature créatrice.

C'est ainsi qu'apparaît pour nous le paradoxe existant dans les relations entre Dieu et l'homme. La personnalité constitue précisément l'idée divine, l'image et la ressemblance divines en l'homme, par distinction d'avec l'individualité, qui est un concept naturaliste et biologique. Aussi, pour se comprendre lui-même, l'homme doit-il s'adresser à Dieu, il doit deviner l'idée divine le concernant et orienter toutes ses forces vers la réalisation de cette idée. Dieu veut que l'homme soit, Dieu ne veut pas être solitaire. Le sens de l'être réside dans la victoire sur la solitude, dans l'obtention de la parenté. Telle est l'essence même de l'expérience religieuse. L'homme est appelé non seulement à chercher l'aide divine, le salut, mais à aider Dieu dans la réalisation de Son dessein concernant le monde. L'homme naturel est trop faible pour accomplir sa mission créatrice ; sa force est ébranlée

par le péché, sa liberté est affaiblie. Dans la génération du Nouvel Adam, dans l'homme spirituel, la force et la liberté créatrices de l'homme sont rétablies par la rédemption. Cette force créatrice, capable de satisfaire l'exigence divine, ne s'acquiert définitivement et intégralement que dans la nouvelle naissance spirituelle ; elle ne s'obtient qu'en Christ. L'énergie créatrice de l'homme ne s'élève jamais à la hauteur de l'idée divine. Seul est capable de la découvrir et de l'orienter vers Dieu, l'homme ayant rétabli son intégrité, sa virginité, son image androgyne. C'est alors seulement que la dissension entre l'homme et le cosmos, entre l'élément masculin et l'élément féminin se trouve surmontée. Dans l'homme naturel déchu, les possibilités créatrices sont affaiblies ; néanmoins, en tout acte créateur, il accomplit la volonté divine, il révèle l'idée divine relative à l'homme.

Il existe toutefois une création qui déforme de plus en plus l'image de l'homme. Car l'acte créateur authentique suppose l'ascétisme, la purification et le sacrifice ; or l'homme déchu, satisfait de lui-même, crée souvent non pas au nom de Dieu, mais en son nom ; il engendre un être illusoire et faux, le non-être. Mais, [230] la création au nom de soi-même ne peut jamais se maintenir dans la sphère intermédiaire de l'humanité ; tôt ou tard, elle se transforme inévitablement en création au nom d'un autre, au nom de Satan. C'est pourquoi la justification religieuse de l'acte créateur n'est pas nécessairement la justification de toute création, car il en existe de funestes.

Nous sommes ainsi conduits au problème de la justification religieuse de la création dans la culture, dans les actions humaines de l'histoire. Ce qui s'accomplit aux sommets du monde spirituel s'accomplit également dans notre réalité historique.

# VI

L'anthropologie patristique ne découvrit pas entièrement la vérité chrétienne concernant l'homme ; elle ne déduisit pas du dogme christologique toutes les conclusions possibles relatives à la nature humaine. La compréhension juridique du christianisme fit tort à sa compréhension ontologique et anthropologique ; en fait l'anthropologie authentique est contenue dans la christologie. La science christolo-

gique et la science anthropologique sont en tous points semblables l'une à l'autre. De l'idée que vous avez du Christ dépendra l'idée que vous aurez de l'homme. La personnalité humaine, au sens authentique du mot, n'existe qu'en Christ et par Christ ; elle n'existe que parce que le Christ, Dieu-homme, existe. La profondeur ontologique de l'homme est liée au fait que le Christ n'est pas uniquement Dieu, mais aussi l'homme. C'est pourquoi la nature humaine participe à la vie de la Trinité Divine. La doctrine positive concernant l'homme ne peut être déduite que du dogme de l'état théandrique du Christ et de la consubstantialité du Fils avec le Père. Une anthropologie christologique approfondie sera une christologie de l'homme.

La génération du Christ, la race spirituelle de l'humanité doit aussi avoir une science anthropologique enracinée dans la science christologique. Les pères et les docteurs de l'Église, orientés vers les sommets, [231] vers Dieu, repoussant la nature pécheresse de l'homme, ont été absorbés par la lutte héroïque menée contre cette nature ; il leur fut possible, avec leur tempérament spirituel, de formuler la doctrine de la Sainte-Trinité et du Christ, mais ils ne purent développer une théorie de l'homme qui y corresponde. Ils élaborèrent de préférence l'anthropologie négative, celle qui concerne la nature pécheresse de l'ancien Adam, et recherchèrent les moyens permettant de lutter contre les passions.

Aussi, dans l'histoire de la gnose mystique, on ne trouve d'enseignement ésotérique concernant l'homme, que dans la Cabale, chez Bœhme et Fr. Baader, que dans la mystique ayant reçu l'inoculation sémitique. Cet enseignement ne se trouve guère dans la mystique de Plotin, d'Eckart et des quiétistes. La doctrine patristique positive de l'homme atteint déjà la suprême perfection ; elle enseigne l'obtention de la grâce du Saint-Esprit, l'illumination de la créature, la déification de l'homme. Mais la nature créatrice de l'homme, située entre ces deux antipodes, ne fut pas religieusement sanctifiée et fut reléguée dans une sphère sécularisée. Elle s'affirme et s'exprime en dehors de la sanctification et de l'interprétation religieuse, elle suit son chemin, elle se manifeste en réagissant contre l'oppression médiévale de la liberté humaine.

Au Moyen âge, la nature spirituelle de l'homme était plus élevée et plus forte qu'elle ne l'est à l'époque moderne. C'est alors que se thésaurisa sa force créatrice. Mais la liberté humaine n'avait pas encore

été suffisamment éprouvée, elle n'avait pas consenti à réaliser le Royaume de Dieu. Les forces créatrices de l'homme n'avaient pas encore trouvé leur expression définitive. L'humanisme surgit au sein du monde chrétien, parce que le christianisme avait laissé dans l'ombre la vérité concernant l'homme, parce qu'en elle un mystère subsistait, parce qu'elle n'était ni exprimée, ni sanctifiée. L'avènement de l'humanisme dans le monde chrétien est un paradoxe et ne pouvait être que paradoxal. L'humanisme de la nouvelle histoire se distingue nettement de l'humanisme antique et il ne pouvait éclore qu'à une période chrétienne de l'histoire. Il est lié, en quelque sorte, à un problème chrétien à la fois torturant et insoluble. L'humanité chrétienne ne pouvait renoncer à la révélation de l'image [232] humaine, qui s'était accomplie en Grèce, dans la culture, dans la tragédie, dans la philosophie. L'humanisme est une fausse conscience de l'homme, il fut engendré dans le détachement de Dieu et il recèle en lui des poisons qui risquent d'anéantir l'homme. Toutefois, l'humanisme est la voie de la liberté de l'homme, la voie où il éprouve ses forces créatrices, où la nature humaine se révèle à elle-même.

L'homme ne put se contenter de la doctrine anthropologique de la patristique ou de la scolastique ; il commença à découvrir et à sanctifier en lui-même la nature créatrice. La société ne pouvait continuer à vivre dans une théocratie imposée. La nature humaine demeurait païenne, non-illuminée et non-transfigurée ; et la théocratie, le Royaume de Dieu ne s'acquérait pas réellement, on se contentait de certaines marques et de certains signes conventionnels. Il était inévitable que les réalités authentiques de l'humanité se manifestâssent tôt ou tard. La sécularisation qui caractérise la période humaniste de l'histoire, n'est pas en elle-même la source du mal ; ce n'est pas elle qui détacha de Dieu toutes les formes de la culture et de la société, elle ne fit que dénoncer leur véritable situation en mettant les choses au point. La théocratie médiévale dont le type spirituel était fort élevé, ne dévoila pas la vérité relative à l'homme. Aussi devait-elle nécessairement s'écrouler. La nouvelle humanité suivit une voie qui devait lui faire éprouver à fond les funestes conséquences de son égocentrisme et de son isolement. L'homme devait découvrir toutes les possibilités de sa vie terrestre, afin de tout connaître et de tout dénoncer par expérience personnelle. L'humanisme recèle une dialectique fatale, qui doit le mener à sa destinée finale. L'homme dans sa solitude et son déta-

chement, dans son égocentrisme, ne peut trouver de sources infinies de vie, il ne peut découvrir les forces nécessaires pour sauvegarder et pour affirmer son image.

L'humanisme voit exclusivement en l'homme le fils du monde naturel. L'anthropologie humaniste est une anthropologie naturaliste. La conscience humaniste ne voit déjà plus en l'homme un être appartenant à deux mondes, à deux ordres, le point d'intersection du monde spirituel et du monde naturel. Pour elle, l'homme cesse d'être une énigme et un mystère, il n'est [233] plus la réfutation expérimentale de la prétention de ce monde à se suffire à lui-même. Elle nie le péché originel et, par conséquent, ne parvient pas à s'expliquer la naissance même du monde naturel. La conscience humaniste établit définitivement l'homme sur le territoire de ce monde, sur la surface de la terre. Si l'anthropologie patristique avait dévié — non en principe, mais en fait — vers un certain monophysisme, l'anthropologie humaniste, elle, est aussi un monophysisme, mais situé à l'antipode.

La plénitude et l'intégralité théandrique de la vérité chrétienne n'avaient pu être assimilées par l'humanité. Cette vérité s'était scindée : tantôt, obéissant au commandement d'amour envers Dieu, on négligeait l'homme et cet amour envers Dieu se trouvait déformé ; tantôt l'amour pour l'homme seul existait et subissait de ce fait la même altération. Du point de vue monophysite, moniste, il est impossible de déchiffrer la nature de l'homme, qui est à la fois double et unique, terrestre et céleste, qui porte en elle l'image de la bête et l'image de Dieu. Quand l'homme renie et efface en lui l'image divine, il ne peut conserver longtemps l'image humaine, il donne la prééminence à l'image animale. En perdant son point d'appui en Dieu, il se soumet aux éléments chancelants de ce monde, qui doivent tôt ou tard le submerger et l'engloutir.

L'idée même de l'homme ne peut être constituée que par l'idée de Dieu [49]. L'homme est précisément cette idée et il n'existe ontologiquement que par elle. L'homme ne peut pas être uniquement une idée humaine ou une idée du monde naturel, car il perdrait alors tout appui ontologique et dépérirait. C'est pourquoi l'orgueil spirituel de

---

[49] On trouve, à ce sujet, chez Max Scheler des idées fort intéressantes ; voir son livre : *Vom Umsturz der Werte. I Band Zur Idee des Menschen* et *Vom Ewigen im Menschen*.

l'homme constitue la source originelle du péché et du mal et mène à l'anéantissement de son entité. L'homme naturel ne peut conserver son originalité qualitative, sa place unique dans la hiérarchie de l'être, quand il renie définitivement l'homme spirituel, quand il perd le point d'appui qu'il possédait dans l'autre monde.

L'humanisme connut une époque d'épanouissement du royaume purement humain. C'est sa période la [234] plus créatrice, dans laquelle se manifestent les forces de l'homme amassées au cours du Moyen âge. L'humanisme français du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle était chrétien, et on range au nombre des humanistes Saint François de Sales [50]. A l'époque de la Renaissance, l'homme n'avait pas définitivement rompu avec le monde supérieur ; il portait encore en lui l'image divine. Dans la période de transition, vécue par la conscience, période d'épanouissement pour l'humanisme, ses côtés positifs se révèlent : l'essor du génie créateur de l'homme, la victoire sur la cruauté héritée de l'époque barbare, une recrudescence de l'« humain » qui n'était possible que dans un monde chrétien. Il y a dans l'humanisme une inconsciente vérité positive, la vérité de la compassion, mais elle y est entachée de mensonges et d'erreurs. L'humanisme toutefois est supérieur au bestialisme et son mensonge ne pourra pas être dissipé par un retour à ce dernier.

Surmonter l'humanisme, c'est atteindre la plénitude de la vérité chrétienne, la vérité théandrique, c'est passer à un état supérieur et non pas retourner à un christianisme déformé par sa réfraction dans l'élément barbare. L'humanisme est double par sa nature et par ses résultats. En lui se révélaient d'une part les forces humaines positives qui font partie du christianisme sans qu'on en ait conscience, et d'autre part des principes négatifs qui mènent finalement à une rupture avec le monde divin et menacent d'anéantir l'homme. C'est grâce à l'humanisme que la science libre put se développer. Mais ayant atteint au XIX^e^ et XX^e^ siècles l'apogée de son développement négatif, l'humanisme dégénère en son contraire, aboutit à la négation de l'homme, à la destruction de tout ce qui était considéré comme humanitaire [51]. Nous assistons à cette transformation de l'humanisme, pous-

---

50 Brémond nous parle de l'Humanisme dévot ; voir son Histoire littéraire du sentiment religieux en France, t. I.

51 Cette idée est développée d'une manière détaillée dans mon livre *Le sens de l'histoire*.

sée à l'extrême, dans le communisme, mais nous pouvons la constater également dans tous les courants caractéristiques de notre époque : dans la science contemporaine, la philosophie, la morale, dans l'ensemble des mœurs et des coutumes, dans la technique. A la fin de l'époque humaniste, dans la civilisation technique, la personnalité [235] de l'homme se trouve ébranlée. Un péril la menace et seul le christianisme, grâce à la vérité théandrique, seule la renaissance chrétienne, peut sauver l'homme et préserver son image.

La nouvelle histoire n'a créé aucune hérésie chrétienne ; on peut même se demander si l'indifférentisme religieux de cette époque ne rend pas impossible la naissance des hérésies. Mais c'est là un point de vue superficiel. Depuis la venue du Christ, toute la vie universelle se trouve sous le signe du christianisme et plus rien ne peut être indifférent à son égard. La nouvelle histoire créa la grande HÉRÉSIE DE L'HUMANISME, qui ne pouvait naître que dans une atmosphère chrétienne, elle répond à la question religieuse concernant l'homme. C'est une hérésie anthropologique qui pénètre dans le monde avec des prétentions religieuses.

De tout temps, d'ailleurs, les hérésies ont posé une question vitale à laquelle la conscience de l'Église n'avait pas donné de réponse suffisamment nette et explicite. Elles eurent une importance considérable, car elles stimulèrent dans l'Église une création dogmatique, un développement positif. Il y avait toujours en elles une part de vérité, mais à laquelle venaient s'ajouter, parfois, l'exagération et le mensonge. L'hérésie rompt l'équilibre, elle est incapable de contenir la plénitude, elle prend pour le tout ce qui n'en est qu'une partie, elle rationalise le thème posé par l'expérience spirituelle. La conscience de l'Église répond aux hérésies, rédige des formules contenant une plénitude suprarationnelle, indiquant la voie spirituelle juste et saine. Mais elle n'a pas encore donné de réponse positive à l'hérésie de l'humanisme, elle n'a pas développé toutes les possibilités contenues dans le christianisme et capables de résoudre le problème religieux de l'homme. Toutefois, il n'y a aucune raison de croire que cette conscience n'y réponde tôt ou tard par un éclaircissement dogmatique de l'authentique anthropologie chrétienne.

Toute l'acuité de la question réside dans le fait suivant : l'humanisme pose-t-il réellement un problème à la fois profond et grave ? Trop peu d'hommes parmi ceux qui sont rattachés aux traditions de

l'Église en saisissent toute la profondeur et toute la gravité. Le monde reste coupé en deux : d'une part, il y a le monde et la conscience de l'Église, d'autre part, le monde [236] et la conscience humanistes. Ces deux mondes ne se sont pas encore rencontrés face à face, afin de situer et de résoudre le problème religieux de l'homme. Ce n'est que chez certains génies isolés que ce problème atteint cette intensité extrême, qui met en présence le christianisme et l'humanisme. Tels furent Dostoïewski et Nietzsche. Tout en étant très différents l'un de l'autre, ils rendent tous deux service à la connaissance religieuse de l'homme ; tous deux nous font sortir de la sphère neutre, celle qui est également distante du ciel et de l'enfer, de Dieu et de Satan.

C'est en triomphant de l'antagonisme du Dieu-homme et de l'homme-dieu, que la question religieuse relative à l'homme se posera nettement et intégralement. Mais la réponse que la conscience de l'Église donnera à l'humanisme se distinguera essentiellement, par son caractère, de toutes les réponses qu'elle a données aux hérésies précédentes ; la vérité concernant la nature créatrice de l'homme devra y être révélée. Dans cette révélation une activité exceptionnelle reviendra inévitablement à l'homme lui-même. Aussi est-il naturel de supposer que l'homme, par son énergie créatrice, prépare dès maintenant la réponse à ce problème religieux, mais que l'Église, extérieurement, n'a pas encore reconnu comme sien ce travail, ne l'a pas admis comme partie organique de son œuvre théandrique. L'Église est le Dieu-humanité, et c'est pourquoi, dans son acheminement vers la plénitude, l'activité créatrice de l'homme doit jouer un rôle prépondérant. L'Église ne peut se réaliser sans l' « humain », Dieu ne peut se passer de lui. Mais l'homme peut mettre sa libre activité créatrice au service de Dieu, comme il peut également la mettre au service de Satan, de l'esprit du non-être. Cette activité de l'homme revêt durant la période humaniste un caractère double, elle est dirigée vers deux royaumes opposés. Tel est le tragique processus de l'histoire.

Il y a dans l'humanisme une vérité chrétienne, une vérité de l'Église même, mais en lui prend également naissance une religion qui est en antagonisme avec le christianisme, celle de l'Antéchrist, aux confins de laquelle l'homme et Dieu se trouvent anéantis. Tout le tourment de l'homme réside dans la nécessité de faire une distinction entre ces deux principes, qui s'opposent l'un à l'autre. Pour la solution de ce problème angoissant, [237] bien des éléments dépendent de

l'homme lui-même, de sa liberté, de son choix. Les dons de la connaissance religieuse, les dons de la gnose appartiennent non pas à la hiérarchie ecclésiastique, à la hiérarchie angélique, mais à l'ordre humain, au génie créateur de l'homme. Et ces dons ne sont nullement proportionnés au degré de sa sainteté, comme d'ailleurs l'histoire spirituelle de l'humanité nous l'enseigne.

# VII

La conscience de l'homme et le développement de ses forces spirituelles ne se déterminent pas seulement par ses rapports avec Dieu, mais aussi par ses relations avec la nature ; et l'homme, au cours de sa destinée historique, a adopté différentes attitudes à l'égard de la nature. On peut distinguer trois périodes correspondant à des relations différentes : 1° l'absorption primitive de l'homme dans la nature, la conscience cosmique primitive de la vie générale liée à la vie de la nature ; 2° le détachement d'avec la nature, l'opposition de l'homme à la nature et la lutte spirituelle contre elle ; 3° l'orientation vers la nature dans le but de la maîtriser, la lutte matérielle contre elle.

À ces trois périodes correspondent des conceptions différentes de la nature. Dans la première, elle est animée, peuplée d'esprits bons et mauvais, le Grand Pan existe encore. La magie primitive est à la fois la science et la technique de cette époque. L'homme, afin de vivre, lutte avec les forces naturelles, mais il lutte en corrélation avec les esprits de la nature. Dans le totémisme, forme primitive de la vie religieuse de l'humanité, l'homme adore l'animal, qu'il considère comme protecteur d'un groupe social, d'un clan. Dans les représentations sculpturales, l'image humaine ne se distingue pas encore de l'image animale, ces images sont confondues. C'est à cette période, précisément, que correspondent le paganisme, le polythéisme, le fractionnement de l'image divine dans la multiplicité naturelle. Les dieux de la nature se révèlent et la vie de l'homme leur est subordonnée.

Mais déjà dans le monde païen se manifestait l'aspiration de l'homme à s'élever au-dessus de la nature et à s'affranchir de ses dé-

mons. C'est le début de la seconde période qui trouve son expression définitive dans le christianisme. L'homme, dans le processus de son affranchissement et de son ascension, se détache de l'âme de la nature, veut acquérir l'indépendance spirituelle, trouver un point d'appui, un fondement à sa vie, non pas dans le monde naturel extérieur, mais dans le monde spirituel intérieur.

La Rédemption opérée par le Christ nous révèle une toute autre attitude ; ce n'est que par elle que l'homme peut acquérir cette indépendance spirituelle, qu'il peut dominer la puissance des éléments naturels. Les dieux meurent, le Grand Pan disparaît dans la profondeur de la nature et y demeure en captivité. Il fallait se dégager de la nature, vaincre en soi le paganisme. Il fallait s'affranchir de la démonolâtrie, de la puissance des démons qui affolaient le monde antique et lui inspiraient la terreur. Il n'y avait pas uniquement dans le paganisme une vie heureuse au sein de la nature divine, il y avait aussi une angoisse et une épouvante, provoquées par les forces mystérieuses. Les mages s'efforçaient de maîtriser ces forces démoniaques et les cultes antiques tentaient d'apaiser les dieux. Mais dans le monde païen l'affranchissement spirituel authentique ne pouvait être obtenu. Afin de fortifier l'homme spirituel et de donner une autre base à sa vie, l'Église chrétienne opposa l'homme au démonisme de la nature et lui interdit toute relation avec ses esprits. Il fallait, à tout prix, protéger l'homme du pouvoir écrasant de l'infinité cosmique.

Le second résultat de cette attitude à l'égard de la nature se traduisit par sa mécanisation. Le fait d'en dépendre, d'avoir une attitude païenne à son égard, ne permettait pas de la connaître scientifiquement et de la dominer techniquement. Cela ne fut possible que dans le monde chrétien. Tout paradoxal que cela puisse paraître, c'est précisément le christianisme qui favorisa le développement des sciences de la nature et de la technique ; car elles naquirent de l'affranchissement de l'esprit humain à l'égard du pouvoir de la nature et de la démonolâtrie. Il était impossible de connaître, par la science, les démons de la nature ou de les dominer par la technique. On ne pouvait que [239] les enchaîner par la magie ou les apaiser par des sacrifices sanglants. L'animisme n'autorise la science et la technique que sous forme de magie. L'ordre cosmique était encore admis au Moyen âge, mais la conscience médiévale était imprégnée d'un dualisme religieux et moral. L'homme menait, en lui et autour de lui, une lutte spirituelle avec

la nature. Il passait par un ascétisme austère, dans lequel il développait et concentrait ses forces spirituelles intérieures. La personnalité humaine se forgeait. Mais dans la première, comme dans la seconde période, le cosmos subsiste pour l'homme.

La troisième période commence avec la Renaissance. L'homme s'oriente à nouveau vers la nature, il a soif d'en connaître les mystères. Dans l'humanisme, il se sent redevenir un être naturel, mais qui aspire à se rendre maître de cette nature. Ainsi se prépare le pouvoir technique, qui sera le fruit de l'impulsion donnée par la Renaissance aux sciences de la nature. La nature devient extérieure et nettement étrangère à l'homme ; il ne ressent plus son âme, elle cesse d'être le cosmos et il devient un objet soumis aux sciences de la nature et aux mathématiques. Et ce n'est plus son démonisme, ni ses esprits que redoute l'homme moderne, mais bien son mécanisme inanimé. La conception mécanique du monde due à la victoire spirituelle remportée par le christianisme sur la nature, devient une force hostile à cette foi.

Mais le christianisme nourrit l'espoir d'une quatrième période dans l'attitude de l'homme vis-à-vis de la nature ; elle commencera quand celui-ci s'orientera de nouveau vers la vie intérieure, quand il reverra le cosmos divin, mais l'unira cette fois au pouvoir spirituel sur les éléments, en affirmant ainsi sa souveraineté dans le monde.

Dans notre nouvelle époque, la culture, dont la base est toujours religieuse, dont la nature est toujours symbolique, dont l'existence suppose une méditation et une création désintéressées, commence à se transformer en une civilisation, toujours sécularisée, intéressée au pouvoir et au bien-être de la vie, et où prédomine un réalisme naïf. La civilisation constitue la limite extrême de la mécanisation de la vie humaine et de la nature. En elle tout ce qui est organique meurt. La mécanique, créée par le pouvoir de la science humaine, [240] asservit non seulement la nature, mais aussi l'homme. Ce dernier n'est plus l'esclave de la nature ; il s'affranchit de son pouvoir organique, mais il devient esclave de la machine, prisonnier du milieu social qu'elle a créé. Dans la civilisation, dernier résultat de l'humanisme, l'image humaine commence à dépérir. La culture est impuissante à lutter contre le pouvoir croissant de la civilisation. Il se manifeste une volonté qui aspire à modifier et à transfigurer la vie ; mais la culture ne transfigure pas la vie, elle ne fait qu'apporter de grandes valeurs créatrices : les

philosophies, les arts, les institutions de l'Etat et du droit. Un dédoublement se produit dans cette aspiration à la vie réelle, à sa transfiguration : d'une part, la volonté est dirigée vers la transfiguration sociale et technique dans une civilisation athée ; d'autre part, la volonté aspire à une transfiguration religieuse, à l'illumination spirituelle de l'univers et de l'homme. Ces deux volontés s'affrontent dans le monde. Tel est le schéma des relations de l'homme et de la nature.

L'homme est la création de Dieu et il précède, métaphysiquement parlant, le monde naturel et sa destinée historique. On ne peut déduire le phénomène humain du développement naturel du monde. Tout au contraire l'homme possède, dans le monde naturel, sa propre évolution. L'homme déchu ne s'élève et n'acquiert son image que par un processus de développement progressif. En cela réside la vérité de l'évolutionnisme. L'homme s'est confondu avec la nature inférieure et a perdu son image. C'est aux degrés les plus bas de la vie animale qu'il commence sa vie naturelle. La personnalité humaine ne se réveille de l'état d'inconscience et d'évanouissement où l'a précipitée le détachement d'avec Dieu, que par un long et torturant processus de lutte et de croissance.

Dans l'antique Hellade où, durant un instant, la vision de l'Eden perdu fut atteinte, l'homme s'éleva pour la première fois dans le monde païen, et son image s'ébaucha en de magnifiques formes plastiques. Pendant longtemps, les limites de la nature humaine demeurèrent indistinctement marquées. L'image de l'homme était encore confuse, elle ne s'était pas détachée de l'image des dieux et de celle de la nature animale. Il n'y a pas encore de différenciation précise entre le héros, le dieu et l'homme. Le héros n'est pas simplement [241] un homme, il est un demi-dieu. Un processus anthropogonique s'accomplissait dans la Grèce antique par la création de dieux et de héros. Afin de s'élever au-dessus de l'état où l'image humaine et l'image animale étaient confondues, l'homme devait accueillir en lui l'image du dieu ou du demi-dieu, principe considéré comme surhumain [52].

Si, aux derniers jours de l'histoire humaniste européenne, Nietzsche aspirait à s'élever de l'homme au sur-homme, s'il cherchait

---

[52] Voir E. Röde : *Psyche Seelenknet und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, où l'auteur nous montre comment se révélèrent l'âme et son immortalité.

de nouveau à confondre l'image de l'homme avec celle du dieu, du héros, par contre, à l'aube de l'humanisme grec, l'homme naissait du sur-homme. Dans la sculpture grecque, la révélation de l'image humaine nous fut donnée dans la beauté, l'homme se dégagea de cet état de confusion avec l'animal, qui était inhérente à l'Orient.

La culture de l'Occident prit naissance en Grèce, et à son origine repose le mythe aryen, si différent du mythe biblique : celui de Prométhée. Le mythe de la chute du premier homme est plus profond, plus fondamental que celui de Prométhée. La chute d'Adam détermine l'existence même du monde naturel et toute sa destinée. Le mythe de Prométhée nous révèle certain phénomène spirituel déjà accompli dans le monde naturel déchu, comme un moment important et déterminant dans la destinée de l'humanité. Ce mythe n'est pas métaphysique, il concerne la naissance de la culture humaine. Il nous enseigne que le sur-homme, le héros lutte au nom de l'homme et de sa culture avec les dieux et les démons, avec les esprits de la nature, avec les éléments. L'homme et la culture ne commencent à exister, dans ce monde naturel, qu'à partir du moment où le feu du ciel qui n'appartient qu'aux dieux, se trouve dérobé ; qu'à partir du moment où l'homme s'approprie le principe suprême, que seuls les violents ravissent. Prométhée libère l'homme non pas de Dieu, qui lui demeure caché, mais des dieux de la nature, du pouvoir des éléments ; il est le père de la culture humaine. La lutte titanique avec les dieux n'est pas une lutte avec Dieu. Aussi, le mythe prométhéen ne peut-il en aucune façon être opposé au mythe [242] biblique, sur lequel s'appuie le christianisme, car ils appartiennent à des plans différents.

Le principe prométhéen est le principe éternel ; sans lui il n'y aurait pas d'homme. Détaché de Dieu, l'homme était obligé de s'élever par l'affirmation du principe prométhéen. Sans ce principe, l'homme serait resté dans la confusion, il n'aurait pas été révélé. L'homme devait s'affranchir de cette soumission aux dieux de la nature. C'était la voie par laquelle il s'acheminait vers le christianisme, vers la venue du nouvel Adam. L'image de l'homme ne pouvait se manifester qu'à travers ce principe héroïque et titanique, en se soulevant contre les dieux. C'est la lutte cosmique dans les souffrances de laquelle naîtra l'homme. Le mythe prométhéen est un grand mythe anthropologique et anthropogonique. Sans Prométhée, il n'y aurait pas eu de culture

dans le monde, le génie créateur de l'homme n'existerait pas. Aussi ce mythe doit-il recevoir sa sanctification chrétienne [53].

Le mythe de la chute nous parle de l'attitude de l'homme envers Dieu. Le mythe de Prométhée nous parle de l'attitude de l'homme envers la nature. L'homme détaché de Dieu devait nécessairement se trouver placé devant la nature et ses dominateurs, dans une situation analogue à celle de Prométhée. Et c'est ainsi que la destinée de l'homme fut révélée dans la création mythologique de la Grèce.

Dans la tragédie antique, manifestation splendide de l'esprit universel, l'homme se trouve également placé devant la destinée. Cette tragédie nous montre la soumission de l'homme déchu au destin inexorable et sa lutte contre ce destin. Par la tragédie dionysienne, par la souffrance tragique du héros, l'homme cherche à se libérer de cette subordination à l'élément naturel, qui lui est fatal. Une fin tragique guette le héros, il ne peut l'éviter. Mais il y a en elle une purification, une rédemption. C'est par la tragédie que l'homme s'acheminait vers le christianisme, dans lequel cette tragédie devait trouver son dénouement.

La tragédie grecque dévoila au monde le grand drame de la vie et de la destinée humaines. Ce fut, pour le monde antique, une révélation qui le dégagea [243] de ses limites et le dirigea vers un autre monde. C'est par des voies diverses que le monde humain se révélait dans la culture grecque ; l'humanisme antique s'affirmait, l'homme se préparait à recevoir la vérité du christianisme, vérité du Dieu-homme. Le titanisme et l'héroïsme antiques ne parvenaient pas à résoudre le problème de la destinée humaine, ils ne pouvaient que le poser. La solution ne s'obtient que dans la religion du Dieu-homme. L'ascète chrétien, le saint, atteint cette victoire finale sur le « monde », sur les éléments de la nature, sur le destin, qui était si tragiquement inaccessible au héros et au titan. Le héros tragique se dirige vers la mort. Le chrétien se dirige vers la Résurrection.

L'image de l'homme, dans la culture antique, se manifestait par l'action réciproque et la lutte des principes dionysien et apollonien. Le principe dionysien est l'élément originel sans lequel l'homme ne pos-

---

53 Certains docteurs de l'Église Occidentale voyaient, dans le mythe de Prométhée, une déformation païenne de l'idée de la création du monde par le Dieu authentique.

sède aucune source de vie. La surabondance de la force dionysienne engendre la tragédie, rompt les limites de toute individualité. Le culte dionysien est un culte orgiaque. L'homme y cherche la délivrance du mal et des tourments de la vie, par la dislocation de l'individualité, par la perte de la personnalité, par l'immersion dans l'élément naturel originel. La religion de Dionysos est la religion du salut impersonnel. Le principe dionysien par lui-même, ne peut façonner l'homme, ne peut affirmer et conserver l'image humaine. Aussi, la prédominance des éléments et des cultes dionysiens était, en quelque sorte, un retour pour l'homme à l'Orient, à la « non-différenciation » orientale.

La personnalité se forgeait par la religion d'Apollon, dieu de la forme et de la mesure, elle s'engendrait dans la religion apollonienne. Le principe apollonien est, par excellence, le principe individuel. C'est également le principe aristocratique. Le génie hellénique de la forme relève du culte d'Apollon. Mais une prédominance exclusive de son principe menace de faire perdre tout lien avec le principe dionysien. Le génie hellénique refusa de se soumettre à l'influence de l'Orient, il ne se laissa pas mettre en pièces par l'élément dionysien, il le soumit à la forme apollonienne, qui lui imposa ses limites. La beauté est liée au principe apollonien. Le principe dionysien en lui-même est [244] laid [54]. Le cosmos est beauté parce qu'en lui s'unifient l'élément dionysien et la forme apollonienne. L'homme possède la beauté, l'image et la ressemblance divines, parce qu'en lui aussi ces deux éléments se concilient. L'équilibre de ces deux principes est le but idéal, le monde hellénique sut l'atteindre. Mais cet équilibre pouvait être rompu par l'un ou l'autre de ces principes.

Si, d'une part, le triomphe exclusif de l'élément dionysien menace de faire périr la personnalité de l'homme, d'autre part, le triomphe exclusif de l'élément apollonien menace l'homme d'un formalisme extérieur, d'une culture purement formelle, d'un alexandrinisme, d'un certain positivisme à l'antique. Le principe apollonien est le principe de la mesure. L'infini lui est fermé. Il s'entr'ouvre au principe dionysien, mais en lui les abîmes supérieur et inférieur sont indiscernables. Le monde antique ne put jamais se dégager de l'antagonisme de ces deux principes et il ne parvint pas à sauver l'homme du danger qui le guettait.

---

54 W. Ivanoff, poète dionysien et qui connaît fort bien la religion de Dionysos, nous l'affirme.

# VIII

La révélation définitive et l'affirmation de la personnalité humaine n'est possible que dans le christianisme, car le christianisme reconnaît l'importance et la valeur éternelle de l'homme, de l'âme humaine individuelle et de sa destinée. L'âme humaine a plus de valeur que tous les royaumes du monde, elle renferme l'infini. Le christianisme apparut avant tout, dans le monde, comme religion du salut de l'homme et il manifeste, par cela même, sa sollicitude à l'égard de la personnalité et de l'âme humaine ; il n'envisage jamais l'homme comme un moyen ou un instrument servant des buts quelconques, comme un moment passager du processus cosmique ou social. Cette attitude à l'égard de l'homme lui est inhérente. La conscience chrétienne a pour fondement la reconnaissance de la valeur éternelle [245] de ce qui est unique, de ce qui ne peut se répéter. Ce n'est que dans le christianisme que nous trouvons l'individuel dans sa valeur éternelle. La face unique et inimitable de tout homme n'existe que parce qu'existe la Face unique et inimitable du Christ Dieu-homme. En Christ et par le Christ se révèle la face éternelle de tout être humain. Dans le monde naturel elle est divisée et devient toujours un simple moyen au service de la race naturelle. L'anthropologisme authentique n'est propre qu'à la conscience chrétienne, et le but vers lequel tendait le monde antique ne se trouve réalisé que dans le christianisme.

Mais la voie de la Rédemption qui délivre l'âme humaine de l'asservissement au péché et au pouvoir des éléments inférieurs, dissimula pendant un certain temps la mission créatrice de l'homme. La conscience patristique se préoccupait du salut de l'âme et non de la création. L'Église donnait une sanction religieuse à cet état de l'âme humaine que nous intitulons sainteté, mais la refusait à cet état de la nature humaine que nous nommons génie. La sainteté est anthropologique, elle est l'acquisition suprême de la nature humaine, son illumination et sa déification. Elle se distingue, en cela, du sacerdoce, qui n'est pas un principe humain, mais angélique. Toutefois, la voie de la sainteté, son obtention est-elle l'unique voie, l'unique acquisition religieuse de l'homme ? Peut-on affirmer que toute vie créatrice chez

l'homme, non fondée sur la sainteté, n'est autorisée qu'en raison du péché de la nature humaine et qu'elle ne possède pas de justification religieuse positive ?

Il y a là, pour la conscience chrétienne, une question profondément troublante, et l'impossibilité d'y répondre fait que la vie humaine demeure désunie et, dans sa majeure partie, non sanctifiée. La voie de l'inspiration créatrice demeure terrestre, séculaire, non sacrée. Le sens religieux du génie, comme manifestation suprême de la création humaine, demeure caché. Parallèlement à l'existence des saints, des ascètes, de ceux qui cherchent le salut de leur âme, quel sens la conscience chrétienne attribue-t-elle à la vie des génies, des poètes, des artistes, des philosophes, des savants, des réformateurs, des inventeurs, de ces hommes occupés avant tout à créer ? On ne peut éluder cette question en suggérant que le christianisme ne renie [246] en aucune façon les manifestations du génie créateur de l'homme. Elle est infiniment plus complexe, elle atteint la profondeur même de la métaphysique du christianisme, de sa conscience dogmatique. L'inspiration créatrice est-elle une expérience spirituelle, la manifestation de la mission positive de l'homme ? Dieu attend-il de l'homme l'héroïsme créateur ?

La création ne peut être uniquement autorisée, excusée ; elle doit pouvoir se justifier positivement du point de vue religieux. Si l'homme devient poète ou philosophe, uniquement parce que son état de péché et sa faiblesse l'empêchent de suivre l'unique voie authentique, la voie de l'ascétisme et de la sainteté, alors le poète et le philosophe sont condamnés par la conscience chrétienne, alors leur œuvre créatrice doit être rejetée comme poussière et inanité.

L'homme doit évidemment suivre la voie de la purification, celle de l'ascétisme et du sacrifice et doit lutter avec sa nature inférieure. Toute œuvre créatrice, toute connaissance, tout art, toute innovation est impossible sans une limitation de soi-même, sans une élévation au-dessus de la nature inférieure. Celui qui place l'objet de sa création au-dessus de lui-même et qui sait préférer la vérité à lui-même est seul capable de créer quelque chose dans la vie. C'est là un axiome spirituel. Le poète peut être un grand pécheur et tomber très bas, mais au moment de l'inspiration poétique, dans l'embrasement créateur, il s'élève au-dessus de sa déchéance, il se dépasse lui-même. Cette pensée est exprimée dans le fameux vers de Pouchkine : « Tant qu'il n'est

pas appelé par Apollon pour accomplir le sacrifice sacré, le poète est peut-être le plus misérable des enfants misérables de ce monde. »

La vie créatrice possède sa sainteté sans laquelle toute création se corrompt, il y a également en elle une piété, sans laquelle le créateur perd sa force. Mais toute l'acuité du problème religieux de la création réside dans la question suivante : l'humilité est-elle le seul fondement authentique de la vie spirituelle ou en existe-t-il un autre, d'où naîtrait l'énergie créatrice ? Lorsque l'on fait la description phénoménologique et psychologique de la création, on est obligé de reconnaître que celle-ci, dans quelque sphère de la vie que ce soit, ne dépend pas exclusivement du phénomène spirituel de l'humilité. L'humilité se trouve à [247] l'origine de la vie spirituelle du chrétien. C'est grâce à elle que se transfigure la nature pécheresse de l'homme, que l'égocentrisme est vaincu. Ce processus spirituel se produit également chez tout créateur, il doit par humilité, par détachement, par le sacrifice de son égocentrisme, transfigurer sa nature, s'affranchir du fardeau du péché. Il faut, pour que naisse le besoin de créer, sortir du contentement de soi. Mais la création elle-même, l'essor créateur, indique un moment différent dans la vie et l'expérience spirituelles.

L'homme, au moment où il crée, ne songe pas à la victoire sur le péché, il se sent déjà libéré de son poids. La création elle-même n'est déjà plus l'humilité ni l'ascétisme, mais l'inspiration et l'extase, la commotion bienfaisante de tout l'être humain dans laquelle se manifeste et se décharge l'énergie spirituelle positive. Le problème de la justification de la création est celui de l'inspiration créatrice, en tant qu'expérience spirituelle. La création peut acquérir un sens et une justification religieuse si, dans l'inspiration, l'homme répond à l'exigence, à l'appel divin, en coopérant à la création Divine. Si, lorsqu'on fait appel à la création, on vous répond par un appel à l'humilité, le problème demeure incompris et on ne peut pousser plus loin la discussion.

Jamais le savant ne fit de découvertes, jamais le philosophe ne pénétra le mystère et le sens du monde, jamais le poète ne nous donna de poèmes, ni le peintre de tableaux, jamais l'inventeur n'apporta de découvertes, ni le réformateur social de nouvelles formes de vie, en partant d'un état d'humilité, en déplorant leur faiblesse et leur péché, leur impuissance et leur apparente nullité. L'acte créateur suppose un état

spirituel tout autre : une surabondance de force créatrice, son essor immédiat, le sentiment d'une intégralité dans cet état spirituel.

Le créateur peut, à la même période de sa vie, prier avec humilité, confesser ses péchés, soumettre sa volonté à celle de Dieu et ressentir l'inspiration, avoir conscience de sa force créatrice. Il existe, dans l'inspiration créatrice, dans l'extase, un détachement inouï, une victoire sur la « nécessité » du péché, une intégralité intérieure et un oubli de soi. Il y a peut-être même en elles un plus grand détachement que dans l'humilité ; on songe plus à Dieu et moins à soi. [248] Dans le salut de l'âme, dans la rédemption, l'homme pense encore à lui-même. La création dans son sens profond, est une contemplation de Dieu, de la vérité, de la beauté, de la vie suprême de l'esprit. Dieu ne se contente pas de la recherche du salut, Il a besoin que l'homme, dans la révélation positive de sa nature, manifeste son amour créateur envers Lui. Mais Dieu ne peut désirer l'abaissement de l'homme. La création authentique ne peut jamais être une création au nom de l'homme ; elle ne peut être qu'une création au nom de celui qui lui est supérieur, au nom de Dieu, même si ce nom ne représente pour la conscience humaine que la vérité, la beauté ou la justice.

La création, par sa nature, est un sacrifice et la destinée du génie créateur est une destinée tragique. La création de l'homme, comme tout ce qui s'incarne dans le monde, comme l'organisation même de l'Église chrétienne, peut aisément se contaminer, se dénaturer et dégénérer. Dès l'instant que l'homme commence à créer en son nom, à s'affirmer lui-même dans sa création, à refuser le sacrifice et l'ascétisme, le gouffre du néant apparaît devant son œuvre. La vanité guette le créateur et défigure sa nature créatrice.

Dans le monde contemporain spirituellement déchu, effroyable est en vérité, le vide, le « non-être », de la littérature, de l'art, de la pensée, de la philosophie, des innovations de la vie, de l'édification sociale ; effroyable, est, dans la création, l'absence de véritables réalités objectives. L'esthétisme contemporain, tel qu'il se manifeste dans la pensée scientifique, dans l'art, dans le droit, dans la vie politique et la technique, est l'expression d'un détachement désespéré du processus créateur d'avec l'être, d'avec Dieu, l'expression d'une indifférence envers tout ce qui ontologiquement existe ou n'existe pas. Il y a là une déchéance qui cache à la conscience moderne le sens religieux de la création. La création contemporaine est dans la plupart des cas dénuée

de sens religieux et de réalité objective, elle est une tentation pour les hommes de conscience chrétienne. Elle provoque contre elle, dans la civilisation moderne, une réaction religieuse.

# IX

Dans le monde chrétien deux courants se sont toujours affrontés : la manifestation de l'esprit créateur de l'homme et la réaction monophysite contre cet esprit. Ce courant monophysite existe aussi de nos jours. Il n'entrevoit pas le problème religieux de l'homme et se trouve impuissant à surmonter l'humanisme. Ne pourra vaincre l'humanisme que la découverte positive de la vérité concernant l'homme et sa mission créatrice. La négation monophysite provoque inévitablement une réaction humaniste.

Le christianisme monacal et ascétique fondé sur l'anthropologie patristique, ou plus exactement sur une partie seulement de sa doctrine, qui considère l'ascétisme comme l'unique voie spirituelle, et réprouve toutes celles qui mènent à la création humaine, ne peut dégager l'humanisme de la crise universelle qui n'est que la contre-partie de celle que subit le christianisme. La conception mystico-ascétique du monde n'est souvent qu'un manichéisme voilé.

De nos jours, aucune conscience chrétienne pénétrée de sa responsabilité ne peut prétendre qu'il ne s'est rien produit de particulier dans le monde et dans l'homme depuis l'époque des conciles œcuméniques et des polémiques des docteurs de l'Église, que des problèmes nouveaux ne se sont pas posés à la pensée religieuse, que rien n'a changé et que seul le péché humain persiste à tout déformer, comme dans le passé. L'homme parcourt un chemin complexe et long, il a vécu une tragédie que les époques antérieures, plus simples, ont ignorée, l'étendue de son expérience s'est infiniment développée, sa psyché s'est modifiée et des problèmes entièrement nouveaux se présentent à lui aujourd'hui.

On ne peut satisfaire les nouvelles exigences de l'âme par les procédés qu'employaient naguère les pères de l'Église, à une époque en-

tièrement différente de la nôtre. L'élément humain dans l'Église se modifie et se développe. Il faut actuellement continuer, en la renouvelant, l'œuvre créatrice des anciens docteurs de [250] l'Église, mais ne pas reprendre leurs réponses à des questions aujourd'hui désuètes. Le christianisme ne pourra continuer à exister, s'il demeure dans un état d'épigonisme et de décadence, s'il persiste à vivre sur son ancien capital sans chercher à amasser de nouvelles richesses. Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre lui parce qu'il contient une source intarissable et éternelle de forces créatrices. Mais l'humanité chrétienne peut subir une décadence. La réaction monophysite en était une. Nietzsche fut une victime de ce monophysisme décadent apparu au sein du christianisme, de cette négation de l'homme. Il était torturé par une soif créatrice et il ne parvint pas à la justifier religieusement. Il s'éleva contre Dieu qui, d'après lui, interdisait toute création.

L'Église, dont la conscience était superficielle, ne remarqua pas, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'étendue du chemin que parcourait l'homme ; elle ne fut pas suffisamment attentive aux changements survenus dans l'âme humaine. L'Église, au sens différentiel et non intégral du mot, ne reconnut pas pour sien le travail créateur positif de l'homme, comme si elle avait oublié sa propre nature théandrique. L'homme s'est profondément transformé, il est contaminé par de nouveaux péchés, il souffre de nouveaux tourments et veut aimer Dieu d'un nouvel amour créateur. Mais les représentants de l'ancienne conscience de l'Église croient qu'ils ont toujours devant eux la même âme immuable avec les mêmes péchés et les mêmes questions. L'homme passa successivement par l'expérience de Hamlet et de Faust, par celle de Nietzsche et de Dostoïewski, par l'humanisme, le romantisme et le goût des révolutions, par la philosophie et la science contemporaine ; il est impossible de rayer ce passé.

Quand l'expérience vécue est surmontée par un état supérieur, elle en fait désormais partie intégrante. C'est une loi de la vie. L'âme devient autre, elle est infiniment plus sensible ; parallèlement aux nouveaux péchés et aux nouvelles tentations, une compassion envers tout ce qui vit a surgi en elle, compassion qu'ignorait l'âme plus rude des époques antérieures. Cette nouvelle sensibilité s'est étendue à l'homme, par rapport à lui-même. Il se produit dans le monde un double processus, à la fois de « démocratisation » et d'« aristocratisation » de l'âme.

Une réponse chrétienne positive devra tôt ou tard être fournie à la nostalgie créatrice de l'homme, car la destinée du christianisme dans le monde en dépend. Le christianisme lui-même a rendu infiniment plus complexe la psyché de l'homme, mais il n'a pas encore pu l'éclairer d'une lumière suffisante. Il faut toujours distinguer l'action profonde, souterraine, du christianisme dans l'histoire, de son action extérieure, terrestre, qui fait partie de la conscience de l'Église. La venue du Christ dans le monde entraîne avec elle la christianisation de tout le cosmos et non pas seulement l'établissement d'Églises visibles. Partout nous voyons cette double action des forces du Christ. Ainsi le christianisme introduisit dans le monde l'amour de l'homme et de la femme, ce nouvel amour romantique inconnu du monde pré-chrétien. Mais la conscience de l'Église ne résolut pas la question du sens religieux de l'amour. Le christianisme forgea la personnalité humaine et rendit possible la naissance d'une individualité particulière qui s'est progressivement affinée dans la nouvelle histoire. Mais la conscience de l'Église persiste à ignorer le développement de l'individualité, sa tragique destinée dans le monde. D'autre part, notre nouvelle époque développe et intensifie le sentiment de l'individualité tout en opprimant l'individu, en lui imposant un niveau et en le subordonnant aux masses.

Nous vivons dans ces contradictions et nous en souffrons. L'homme dans un processus de développement qui apparaît comme étant tout à fait naturel, s'évade des coutumes et de la conscience collective et parvient à la conscience personnelle, et aux formes individuelles de création dans la vie. De là découlent de grandes modifications dans le style du christianisme. Il se trouve dans un état transitoire, il a perdu son austérité antérieure et son intégralité. Il ne peut plus être un christianisme de coutumes. L'ancien ordre, l'ancienne conscience raciale se désagrège.

La nouvelle race communiste accueille en elle l'image de l'Antéchrist. L'individualité humaine est écrasée entre les vestiges de l'ancienne génération et les embryons de la nouvelle. Il ne peut y avoir de retour à l'ancien agrégat, où se trouvaient unifiés le christianisme et l'organisation traditionnelle de la vie. Une tentative de ce genre n'est jamais qu'une réaction impuissante. A ce nouveau stade dans la destinée [252] de la société humaine doit correspondre aussi un nouveau

style de christianisme, qui dans son état transitoire, historique et psychologique ne peut être considéré comme absolu et éternel. Le fini ne doit pas asservir l'infini ; on ne doit pas assujettir le spirituel aux formes naturelles fugitives. Le faux conservatisme enchaîne toujours l'esprit infini à la forme finie et substitue cette dernière à l'essence même du divin. Contre ce faux style classique s'élève avec justice le romantisme, avec sa nostalgie de l'infini. Son refus de se réconcilier avec le fini.

Nous vivons à une époque où le style statique classique du christianisme est impossible, où l'assujettissement aux coutumes est un obstacle à l'expression infinie de l'être. Notre christianisme est déjà autre, à la fois éternel et nouveau. Il n'est ni classique ni statique, parce qu'il désigne un mouvement spirituel, un dynamisme intense, qui n'a pas trouvé sa symbolique adéquate.

Le christianisme qui domine notre nouvelle époque est inévitablement un christianisme qui a vécu la décadence et la chute de l'humanisme, les tempêtes de la révolution, l'intensité inouïe du dédoublement de la pensée, les recherches de la liberté et de la création humaine. L'ancienne forme de culture ne répond pas à notre époque catastrophique. On ne peut voir dans les coutumes fugitives, l'être éternel. Le Christ est venu pour tout l'univers, pour tous les hommes et pour toutes les époques. Le christianisme n'existe pas seulement pour les âmes simples, mais aussi pour les âmes complexes. Il est nécessaire de le rappeler. Le style prédominant de l'orthodoxie a été pendant longtemps adapté à un état d'âme naïf et rude. Mais l'âme humaine s'est compliquée et s'est raffinée. Que doit-elle faire ? Est-il possible que le Christ ne soit pas venu pour elle et que la vérité du christianisme n'existe pas pour cette âme ?

La vérité chrétienne existe pour tous et pour tout, mais la forme statique du christianisme de telle ou telle époque peut n'être orientée que vers une catégorie d'âmes déterminées. Ainsi le starchestvo russe avait élaboré une forme de christianisme qui avait ses âmes « types ». Nous constatons qu'une manifestation aussi importante que celle-ci fut impuissante à répondre à la nostalgie créatrice de l'homme. Elle ne put [253] jamais, par exemple, avoir une réelle emprise sur l'âme de Dostoïewski.

Jamais le principe hiérarchique dans l'Église, le principe sacerdotal, ne pourra résoudre le problème religieux de la création. Celle-ci est la manifestation du principe humain, de la nature humaine. Seul l'homme peut en trouver la solution ; aucune autorité, quelle qu'elle soit, aucune hiérarchie, qui ne sera pas humaine, ne pourra la lui donner. La solution du problème religieux de la création sera une solution HUMAINE. LE PROBLÈME CONSISTE PRÉCISÉMENT EN CE QUE SA SOLUTION SOIT HUMAINE, QU'ELLE AILLE DE L'HOMME VERS DIEU ET NON DE DIEU VERS L'HOMME.

L'humanité, dans la période chrétienne de l'histoire, est déchirée par les contradictions suivantes : christianisme sans création humaine et création humaine sans christianisme, Dieu sans l'homme et l'homme sans Dieu. L'amour envers Dieu se transforma souvent en haine à l'égard de l'homme. Le mouvement du christianisme vers la plénitude doit assurer la victoire sur cette division, la révélation positive du Dieu-humanité, l'union des deux mouvements, l'alliance du christianisme et de la création.

L'heure approche où il devient de plus en plus clair, que ce n'est que dans le christianisme et par lui que l'image de l'homme peut être sauvée, car les éléments de ce monde l'anéantissent. La création de l'homme est possible et justifiée dès qu'elle est au service de Dieu et non d'elle-même, dès qu'elle s'associe à la création divine. Ce problème est lié au problème de la conscience divine, à la victoire sur les vestiges du dualisme métaphysique manichéen, opposant radicalement Dieu à la création, l'Église au monde. Tout être authentique est enraciné en Dieu ; hors de Dieu il n'y a que le non-être, le mal et le péché et non la nature.

# Chapitre VII

# LA MYSTIQUE ET LA VOIE SPIRITUELLE

## I

Si le mot mystique dérive du mot mystère, alors la mystique doit être considérée comme la base de la religion et comme la source de son mouvement créateur. L'expérience religieuse naît du contact immédiat et vivant avec le mystère dernier. Dans la vie religieuse, l'engourdissement se trouve surmonté et la renaissance acquise par un retour à l'ultime mystère de l'être, c'est-à-dire à la mystique. En elle la vie religieuse est encore incandescente, elle n'est ni éteinte ni figée. Tous les grands initiateurs et créateurs de la vie religieuse connurent cette expérience initiale, ces rencontres mystiques, qui les mettaient face à face avec Dieu, avec le divin. C'est dans le feu de l'expérience mystique que saint Paul eut la révélation de l'essence du christianisme. La mystique est le terrain nourricier de la religion, qui dépérit quand elle s'en détache.

Mais, dans l'histoire, les relations effectives entre la mystique et la religion furent délicates et confuses. La religion craignait la mystique et voyait souvent en elle une source d'hérésies. La mystique entravait, en quelque sorte, son travail organisateur et menaçait de renverser ses normes. Mais la religion, toutefois, avait besoin de la mystique, elle sanctionnait sa propre forme de mystique, comme étant la fleur et le couronnement de sa vie. Il existe une mystique orthodoxe autorisée et recommandée, une mystique chrétienne, comme il existe une mystique des religions non-chrétiennes. La confession religieuse s'efforça toujours de soumettre à ses normes l'élément mystique, qui était souvent volontaire et violent. Il existe donc une difficulté dans les rapports entre la mystique et la religion.

[256]

Cette difficulté s'est encore accrue à notre époque, du fait que la mystique est à la mode et que ce mot s'emploie souvent dans un sens obscur et indéterminé. L'introduction de la mystique dans la littérature contemporaine eut des conséquences fatales. On voulut en faire un attribut de la culture raffinée. Mais on déforme ainsi sa nature éternelle. La mystique n'est pas un psychologisme raffiné, elle n'est pas une passion animique irrationnelle, elle n'est pas simplement une musique de l'âme. Aussi la religion chrétienne s'élève-t-elle avec raison contre le sens qu'on a voulu lui attribuer. Le psychologisme de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième siècle est en contradiction avec le sens de la mystique, comme il est du reste en contradiction avec le Logos. Mais si nous considérons, non pas les œuvres littéraires contemporaines, mais les modèles classiques et éternels de la mystique, nous serons obligés de reconnaître avant tout, qu'elle n'a pas une nature psychique, mais bien une nature spirituelle, qu'elle n'est pas psychologique, mais « pneumatique ».

Dans l'expérience mystique, l'homme s'évade toujours de son monde animique isolé et entre en contact avec l'origine spirituelle de l'être, avec la réalité divine. Nous disons à certains protestants, qui attribuent volontiers à la mystique un caractère d'individualisme religieux, que la mystique est l'évasion d'un état individualiste qu'elle parvient à surmonter. La mystique est la profondeur et le sommet de la vie spirituelle, elle est une de ses qualités. Elle est intime et cachée, mais elle n'est pas individualiste. Windelband exprima de la façon suivante la contradiction qui, selon lui, existe dans la mystique alle-

mande : tout en procédant de l'individuel, elle considère l'individualité comme un péché. Mais il y a là une contradiction dans le plan psychique, qui cesse d'exister dans le plan spirituel. Il faut affirmer avec insistance que la mystique n'est pas un état ou un romantisme subjectif, elle s'affranchit de l'opposition entre le subjectif et l'objectif. Elle n'est pas un état d'âme rêveur. Elle est réaliste, sobre dans le discernement et la découverte des réalités. N'est un véritable mystique que celui qui voit les réalités et sait les distinguer des fantasmes.

Il est nécessaire avant tout d'établir une distinction [257] radicale entre la mystique et la magie. Ces sphères totalement différentes sont aisément confondues. Tandis que la nature de la mystique est spirituelle, celle de la magie est naturaliste. La mystique est l'union avec Dieu, la magie l'union avec les esprits de la nature, avec ses forces élémentaires. La mystique est la sphère de la liberté, la magie la sphère de la nécessité. La mystique est détachée et contemplative, la magie par contre est active et militante ; elle dévoile les forces secrètes de l'homme et du monde, sans pouvoir atteindre la profondeur de leur origine divine. L'expérience mystique constitue précisément un affranchissement spirituel de la magie du monde naturel. Nous sommes rivés à cette magie que nous ne reconnaissons pas toujours. La technique scientifique possède une nature et une origine magiques, elle est alimentée par le désir de conquête des forces naturelles. La magie, par son essence, est distincte de la religion et lui est souvent opposée, mais celle-ci peut, malgré tout, comprendre en elle certains éléments de magie [55].

Une compréhension plus approfondie de la nature est toujours magique. Les énergies magiques agissent partout dans le monde. La mystique est comparée à la magie en raison de l'existence d'une pseudo-mystique. Il existe deux types de fausse mystique : la mystique naturaliste et la mystique psychologique, la mystique de la nature et celle de l'âme. Mais aucune des deux n'atteint effectivement la profondeur de l'expérience authentique ; en elles subsiste l'isolement du monde naturel et psychique. La véritable mystique est la mystique spirituelle. En elle se trouvent surmontés la fausse magie et le faux psychologisme. Ce n'est que dans la profondeur de l'expérience spirituelle que l'homme atteint Dieu, qu'il sort des limites du monde naturel et psychique. Mais la mystique ne peut pas être simplement identifiée à la

55 Fraser insiste particulièrement sur ce point que la magie précède la religion.

vie spirituelle, dont l'étendue est infiniment plus large. On ne peut nommer mystique que la profondeur et le sommet de la vie spirituelle. C'est à cette profondeur et à cette élévation que l'homme touche au mystère final.

La mystique suppose le mystère, c'est-à-dire la profondeur [258] abyssale, inépuisable et ineffable. Mais elle suppose également la possibilité d'un contact vivant avec ce mystère, d'une vie avec lui et en lui. Reconnaître l'existence du mystère et ne pas admettre son expérience vivante, revient à nier la mystique. Spencer reconnaît qu'à l'origine de l'être repose l'inconnaissable, c'est-à-dire, un certain mystère. Mais Spencer étant un positiviste et non un mystique, l'inconnaissable n'est pour lui qu'une limite négative. L'énigme de la mystique n'est pas l'inconnaissable et n'implique pas l'agnosticisme. Aussi l'homme n'atteint-il pas la profondeur mystique de la vie dans la gnoséologie, où il n'est en contact qu'avec l'inconnaissable ; il l'atteint dans la vie même, dans l'expérience, dans l'union.

Le mystère n'est pas une catégorie négative, une limite. Il résume la plénitude positive et la profondeur infinie de la vie. Et quand il disparaît, tout devient superficiel, limité, dépourvu de profondeur. L'homme est attiré par le mystère ; il apparaît une possibilité de vivre en lui et de s'unir à lui. C'est comme Mystère que la Face Divine est tournée vers le monde créé, et nous ne pouvons la voir que comme Mystère.

La mystique a pour fondement une parenté intérieure, une union entre l'esprit humain et l'esprit divin, entre la création et le Créateur ; une victoire sur l'abîme de la transcendance et sur l'extériorité. Aussi la mystique nous montre-t-elle toujours non pas la transcendance de la divinité, mais son immanence atteinte et vécue dans l'expérience. C'est pourquoi la mystique emploie toujours un autre langage que la théologie. C'est aussi la raison pour laquelle du point de vue théologique, elle peut toujours être soupçonnée d'écarts hérétiques. Mais la mystique repose à une profondeur telle, qu'on ne peut plus lui adapter les critériums superficiels de l'hérésie. On soupçonne toujours les mystiques d'être orientés vers le panthéisme, et lorsqu'on essaie de les comprendre rationnellement, de les traduire en langage de théologie ou de métaphysique, il est vrai qu'on y aboutit aisément. Le panthéisme est en réalité une doctrine profondément rationaliste. Or, la mystique emploie un langage paradoxal et antinomique ; pour elle

l'identité ou l'abîme entre la créature et le Créateur peuvent exister dans la même mesure. La mystique ne peut être exprimée [259] ni par le monisme panthéiste ni par le dualisme théiste.

La théologie et la métaphysique prédominant officiellement dans la conscience de l'église, en particulier dans la conscience catholique, élaborent un dualisme ontologique qui sépare le Créateur et la création, le surnaturel et le naturel. Tout est réparti et divisé, aucune confusion n'est permise. Saint Thomas d'Aquin, il est vrai, admet la mystique parallèlement à la philosophie naturelle et à la théologie, et l'on peut retrouver chez lui l'influence du pseudo-Denys [56]. Mais la métaphysique et la théologie du thomisme ne favorisent pas la mystique, elles affermissent les contradictions que cette dernière s'efforce de surmonter ; elles ne l'admettent qu'en tant que domaine différentiel, mais pour elles le christianisme n'est pas mystique.

En quoi consiste l'essence de la mystique ? LA MYSTIQUE EST LE TRIOMPHE SUR L'ÉTAT DE CRÉATURE (*Kreaturlichkeit*). C'est la définition la plus profonde et la plus intrinsèque de sa nature. Dans l'expérience mystique, il n'y a plus de dualisme insurmontable opposant le surnaturel au naturel, le divin à la créature ; en elle le naturel devient surnaturel, la créature se déifie. Mais l'union parfaite avec Dieu n'implique pas la disparition de l'homme, ni celle de la distinction des deux natures. Seul le néant créé est surmonté. La mystique est la voie de la déification Θεωσις de l'homme et du monde. Sur ce point les mystiques de toutes les époques, de toutes les confessions, s'accordent.

La religion maintient l'opposition transcendante et dualiste entre Dieu et l'homme, entre le Créateur et la création. Notre dévotion religieuse est basée sur la distance, sur le sentiment de notre insignifiance en tant que créature [57]. La mystique nous montre que l'opposition transcendante de Dieu et de l'homme, la conscience de l'infinie petitesse de ce dernier, l'isolement du monde naturel, n'est pas la vérité dernière, n'est pas l'expression définitive du mystère de la vie, du mystère de l'être. L'immanentisme est propre à toute mystique, mais

---

56 Voir le livre fort intéressant du thomiste Garrigou-Lagrange : Perfection chrétienne et Contemplation, selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix, 2 volumes.

57 Cf. *Mysterium tremendum*, de R. Otto.

c'est un immanentisme tout à fait particulier, il diffère absolument de celui que présentent les diverses [260] gnoséologies immanentistes. C'est l'immanence de l'Esprit Saint dans le monde créé.

La mystique est également supra-confessionnelle par sa nature, quoiqu'il existe des types de mystique confessionnelle qui ont chacun leur méthode particulière devant permettre de surmonter la limitation confessionnelle. Il y a dans la mystique une profondeur où s'unissent non seulement des types confessionnels de mystique chrétienne, mais aussi des types de mystique païenne. L'orphisme et Plotin, la mystique hindoue et le çoufisme, saint Siméon le Nouveau Théologien et saint Jean de la Croix, Eckart et Jacob Bœhme, convergent en quelque sorte ; ils s'interpellent de différents mondes et souvent parlent une seule et même langue. C'est un fait indubitable, quelque désagréable qu'il puisse paraître aux fanatiques de la mystique confessionnelle.

Nous rencontrons ce triomphe sur l'état de créature chez les mystiques les plus authentiques de l'orthodoxie et du catholicisme. Le grand mystique de l'Orient orthodoxe, saint Siméon le Nouveau Théologien dit : « Je te remercie de ce que Toi, le Dieu qui règne au-dessus de tous, Tu es devenu, non conjointement, infailliblement, immuablement, un seul esprit avec moi [58]. » Et voici comment il décrit la lumière qu'il entrevoit dans l'expérience spirituelle : « Cette lumière n'est pas du monde, ni quoi que ce soit de ce monde, ni la créature, car elle est incréée et demeure hors des créatures, comme incréée parmi les choses créées. » Il traduit également l'union mystique et la fusion avec Dieu dans les termes suivants : « Mais quand bien même nous serions devenus un, moi et Celui auquel je me suis uni, moi qu'Il a créé double, comment me nommerais-je Dieu, qui est double par sa nature et unique par Hypostase ? M'ayant créé double, il me donna ainsi que tu le vois un nom double. Vois la distinction : Je suis homme par ma nature et Dieu par la grâce ». « Il vint subitement, s'unit à moi d'une manière ineffable, et sans confusion se confondit avec moi, comme le feu dans le fer et la lumière dans le verre. » « Comment le feu divin pourrait-il autrement descendre dans ton cœur, s'embraser en [261] lui, l'enflammer et l'unir à Dieu, en rendant indivisibles la création et le Créateur ! »

---

58 Cf. les Hymnes.

La voie mystique mène à la transfiguration et à l'illumination de la créature. « Je me réjouis de Son amour et de Sa beauté et je me sens comblé de félicité et de douceur divines. Je communie à la lumière et à la gloire : ma face luit comme celle de mon Bien-aimé et tous mes membres deviennent lumineux. Alors je suis plus beau que les beaux, plus riche que les riches, plus fort que les plus forts, plus grand que les empereurs et plus honorable que tout ce qui est visible, non seulement que la terre et que ce qui est sur la terre, mais que le ciel et que tout ce qui est au ciel. » « Car l'intelligence plongeant dans Ta lumière, s'illumine et devient une lumière semblable à Ta gloire, et s'appelle Ton intelligence, car celui qui est digne de devenir tel est digne alors de posséder Ton intelligence et s'unit à Toi indivisiblement. » « Il (le Créateur) rendra tout ton corps incorruptible et par la grâce te fera Dieu, semblable au Principe Originel. » « Mes mains sont celles d'un malheureux et mes pieds sont du Christ. Moi, indigne, je suis la main et le pied du Christ. Je meus ma main et ma main est tout Christ, car la divinité de Dieu s'est unie à moi indivisiblement, je meus mon pied et il brille comme Lui. »

En parlant d'un certain ascète, saint Siméon dit : « Car il possédait tout le Christ et était lui-même comme le Christ, il avait ses membres et les membres de tout autre, il les avait uniques et multiples, il méditait toujours comme le Christ, restant immobile, invulnérable et impassible, étant entièrement Christ, c'est ainsi qu'il voit Christ dans tous ceux qui se sont baptisés en Christ et qui ont revêtu Christ tout entier [59]. »

Dans la mystique extatique de saint Siméon sont décrits les sommets où la créature se trouve surmontée, illuminée et déifiée. Des états analogues sont dépeints dans le fameux entretien de Motoviloff avec saint Séraphin de Saroff, alors qu'ils étaient tous les deux en l'Esprit Saint. Motoviloff voit saint Séraphin devenir rayonnant, lumineux, embaumé. La mystique catholique se distingue par son type de la mystique orthodoxe. Toutefois, le grand mystique catholique, saint Jean de la Croix, nous parle aussi du triomphe sur [262] l'état de créature, de l'union avec Dieu. « Cette sortie m'a comblé de bonheur ; car j'ai été aussitôt élevé à des états tout divins et à des conversations très familières avec Dieu ; c'est-à-dire : Mon entendement a passé d'un état humain à un état divin. Car, en m'unissant à Dieu par cette purifi-

59 Cf. les Hymnes.

cation, je n'ai plus une connaissance faible et bornée comme elle était ; mais je connais par la sagesse divine à laquelle je me suis uni. Ma volonté est aussi sortie d'elle-même et devenue en quelque façon divine ; car étant unie à l'amour divin, elle aime, non plus par ses premières forces, mais par les forces de l'esprit divin. [60] »

« L'état d'union divine consiste en ce que la volonté de l'âme est toute transformée en la volonté de Dieu, de sorte que la volonté de Dieu devient le seul principe et le seul motif qui la fasse agir en toutes choses, comme si la volonté de Dieu et la volonté de l'âme n'étaient qu'une volonté. »

L'état d'union divine que décrivent saint Jean de la Croix et tous les mystiques catholiques, est le triomphe sur l'état de créature. Ce triomphe trouve dans la mystique d'Eckart son expression classique. Le dominicain Denifle a montré qu'Eckart était un catholique orthodoxe à un degré bien plus profond qu'on ne le soupçonnait jusque là, et que dans ses traités de théologie latine récemment découverts, il était complètement thomiste.

Or, voilà ce qu'énonce Eckart : « Dieu n'attend qu'une chose de toi, c'est que tu sortes de toi-même, dans la mesure où tu es créature et que tu laisses Dieu être Dieu en toi. » « Par amour pour Dieu, sors de toi-même, afin que par amour pour toi Il fasse la même chose. Quand les deux seront sortis ce qui restera sera, en quelque sorte, unique et simple [61]. » La mystique eckartienne admettait que la distinction entre le Créateur et la création, entre Dieu et l'homme soit surmontée définitivement dans la profondeur dernière de la gnose mystique. « Le non-être est au delà de Dieu, au delà de la différenciation. Là seulement je fus moi-même, je me voulus moi-même et je me vis moi-même comme étant celui qui créa cet homme. Là je suis la cause première, celle de mon être éternel et [263] temporel. Ce n'est qu'en cela que je suis né... Par le principe éternel de ma naissance, j'étais de tous les siècles, je suis et je demeurerai dans l'éternité... En ma naissance naquirent toutes choses ; je fus ma cause première et celle de toutes choses. Et je voudrais que ni moi ni eux ne fussent. Mais si je n'étais pas, Dieu également ne serait pas. »

---

60 Cf. *Les œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix*, 1864.

61 Eckart : Les sermons spirituels et les réflexions.

Nous retrouvons le même esprit chez le grand mystique allemand Angelus Silesius : « Je dois être le Verbe dans le Verbe, Dieu en Dieu. » « Je suis aussi grand que Dieu, Il est aussi petit que moi. » « Tout chrétien doit être Christ même. » « Qui veut Dieu doit devenir Dieu. » « Chez Dieu ne sont reçus que des dieux. » Tous ces extraits de divers mystiques, dont l'énumération pourrait s'étendre à l'infini, sont écrits dans une langue particulière, qui ne peut être traduite dans celle de la métaphysique ou de la théologie. C'est la description de la voie, de l'expérience, des événements et des rencontres mystiques. Admettons que la théologie et la métaphysique rationnelles soient dans le vrai, en ce qui concerne l'abîme transcendant existant entre le Créateur et la création, le monde surnaturel et le monde naturel. La mystique suprarationnelle n'est pas moins dans le vrai quand elle entrevoit la possibilité de surmonter cet abîme. Une vérité ne contredit pas l'autre. Elles n'expriment toutes deux que des moments divers, des états différents de l'expérience. La mystique n'élimine pas les dogmes, mais elle atteint une profondeur plus grande que celle où s'élaborent les formules dogmatiques. La mystique est plus profonde, plus fondamentale que la théologie, mais elle comporte évidemment des dangers.

Dans la mystique tout devient intérieur, tout s'absorbe en dedans, il n'y a plus rien d'extérieur, il n'y a pas d'objectivation. La mystique me libère du monde naturel et historique qui m'est extérieur et absorbe dans l'esprit toute l'évolution de la nature matérielle et de l'histoire. Vivre un événement d'une façon mystique, c'est le vivre intérieurement, spirituellement, dans la profondeur de l'esprit. Dans la voie mystique, tout l'univers extérieur objectivé s'éteint, la nuit de la sensibilité approche et ce n'est qu'à l'intérieur du monde spirituel et divin que tout se révèle. Les réalités dernières ne se dévoilent que dans la mystique ; en elle l'homme s'évade du monde secondaire et reflété, [264] du monde des symboles. Tout ce qui, dans la religion, la théologie, le culte, était symbolique et préfiguré dans la chair, devient réaliste dans la mystique, se révèle comme profondeur dernière de la vie originelle. Ce n'est que dans la contemplation et l'union mystiques que s'acquiert la vie divine.

La mystique suppose une conception symbolique du monde, tout en surmontant le symbolisme, en abandonnant les symboles pour se tourner vers les réalités. Une conscience superficielle estime que la religion est plus réaliste que la mystique. Mais la religion comporte tou-

jours une part de mystique et y puise ses origines. Il n'existe pas de religion qui ne connaisse des rencontres mystiques avec les réalités. Mais une religion positive est toujours orientée vers la vie naturelle et historique des peuples, elle possède une nature sociale, elle organise la vie des masses, elle suppose toujours le collectif [62]. La religion établit et organise socialement une liaison et une parenté, une communion avec Dieu qui suppose une division et une opposition transcendante. La religion éduque, elle guide, elle établit des degrés hiérarchiques de vie spirituelle, elle enseigne les voies à suivre, en se rappelant toujours que la vie spirituelle s'élabore, non seulement en vue d'une ascension vers Dieu, mais aussi d'une descente vers le monde pécheur. Dans la religion, les éléments hétéronomes sont inévitables. La religion s'adresse à toute l'humanité, aux masses populaires, aux petits ; elle apporte à tous la vérité et la lumière, elle n'existe pas seulement pour l'aristocratie spirituelle, pour les élus. Aussi l'expérience religieuse qui nous semble hétéronome et autoritaire est-elle empreinte de piété et de dévotion. En chacun de nous se trouvent des éléments de religiosité hétéronome.

L'Église est sage lorsqu'elle condamne l'orgueil dans la voie mystique. Il y a dans la religion non seulement une hétéronomie, mais aussi un exotérisme ; elle est non seulement une révélation, mais aussi un ensemble de mystères. Ces mystères divins se dévoilent par degrés, dans la mesure de la croissance spirituelle des hommes, dans la mesure de la réceptivité de leur conscience. Mais au delà de l'exotérique se tient toujours le mystère. La mystique constitue l'ésotérisme de la [265] religion, elle n'existe que pour certains hommes, pour une minorité, tandis que la religion doit exister pour tous, et c'est là que réside la difficulté de sa tâche. Les éléments hétéronomes et exotériques de la religion peuvent, hélas ! facilement dégénérer et l'esprit dans la vie religieuse s'en trouver tari. Alors, il est indispensable d'avoir recours à la mystique, à l'ésotérique, à la source originelle. Voilà l'un des aspects des relations entre la mystique et la religion.

Mais il en existe un autre. Toute mystique n'est pas nécessairement bonne. Elle peut aussi se déformer et se corrompre ; une mystique irreligieuse, à laquelle le Logos fait défaut, dégénère facilement et peut précipiter l'homme dans les ténèbres, dans les abîmes inférieurs. Il

---

[62] Durkheim a raison de considérer la religion comme un fait social et de l'ériger en société.

peut se trouver une mystique où le spirituel, le psychique et même le corporel sont confondus, où l'esprit n'est plus pur, mais trouble. Il existe des types orgiaques de mystique, dans lesquels le spirituel est absorbé par l'élément psychique ou corporel et se trouve asservi par lui. Telles furent la mystique des anciens cultes de Dionysos et celle des chlistis [63]. La mystique païenne aspirait à la spiritualité sans pouvoir l'atteindre. Même au sein du christianisme nous trouvons l'extase mystique de la chair sanctifiée, dans laquelle l'esprit infini est asservi au fini ; il existe une théophanie pseudo-mystique.

La mystique pose de grands problèmes au monde chrétien. Là où commence la mystique finit la sphère de la précision dogmatique, de l'universellement valable. Les relations entre la mystique et l'Église sont fort complexes. L'église orthodoxe et l'église catholique n'ont pas renié la mystique, mais elles l'ont crainte et se sont méfié de ses tendances. L'église extérieure et officielle est habituellement hostile à la mystique et il est difficile d'en trouver le moindre reflet chez ceux qui sont chrétiens par tradition. La base mystique du christianisme est reniée dans la théologie officielle, et le rationalisme est fortement répandu parmi les dignitaires de l'Église. On renie le mysticisme du christianisme, tout en s'efforçant de le rendre inoffensif, en établissant des formes de mystique officiellement reconnues. L'Église orthodoxe ou catholique possède une [266] mystique officielle. Mais il existe divers types de mystique chrétienne dont on se méfie ou que l'on condamne définitivement. Telles sont notamment la mystique gnostique, qui est toujours opposée à la théologie et qui transgresse l'ordre hiérarchique établi, et la mystique prophétique.

Il existe une double compréhension de la mystique. Elle peut être une forme particulière différentielle de la vie et de la voie spirituelle, le sommet de cette voie et l'ornement de cette vie. Dans ce cas, elle suppose une certaine discipline et des étapes particulières. Son but est la contemplation de Dieu et l'union avec Lui. La mystique autorisée par l'église est liée à cette conception. Elle est si étroitement unie à l'ascétisme que les œuvres mystiques et ascétiques se trouvent facilement confondues. Ainsi les extraits de la littérature patriotique réunis dans le « Dobrotolioublie » (Philokalia) ont un caractère nettement ascétique. L'ascétisme enseigne les moyens de lutter contre les passions,

---

[63] Partisans d'une secte russe orgiaque, dont les rites rappellent ceux des mystères de Dionysos, et où les éléments païens et chrétiens sont confondus.

de surmonter la nature de l'ancien Adam, il révèle ce qui vient de l'homme. La mystique, par contre, nous parle de la contemplation de Dieu et de l'union avec le divin, elle nous révèle ce qui procède de Dieu. Dans l'ascétisme oriental, que reconnut l'église, il y a eu quelques grands mystiques. Parmi eux nous pourrions citer avant tout saint Macaire l'Egyptien, saint Maxime le Confesseur, saint Siméon le Nouveau Théologien. Mais dans la plus grande partie de la littérature ascétique, il n'y a pas de mystique ; on n'y atteint pas. Chez saint Jean de la Croix, qui représente le modèle classique de la mystique catholique orthodoxe, des livres comme *La montée du Mont Carmel* et *La nuit obscure de l'âme* sont avant tout ascétiques, d'autres comme *La vive flamme de l'amour* sont purement mystiques. La vie mystique sanctionnée par l'Église est un sommet spirituel, le couronnement de la vie des grands saints, doués chacun de dons particuliers. L'église catholique, dans laquelle tout est si bien organisé, façonna aussi sa mystique et lui assigna une place particulière [64]. Elle ne doit pas s'étendre à tous les degrés hiérarchiques, elle ne doit pas être le fondement de notre conception du monde, elle doit connaître ses limites.

[267]

Mais il existe une toute autre compréhension de la mystique, qui occupe une place très importante et que l'on ne peut éliminer. La mystique peut être considérée comme la profondeur de la vie, comme un sentiment embrassant tout l'univers ; elle se propage, elle est partout ; nous sommes de tous côtés entourés d'un mystère et nous en voyons partout les symboles. Le sentiment qui nous étreint devant le profond mystère qui environne la vie, est aussi une sorte de mystique. Il existe des hommes particulièrement doués, qui possèdent les charismes d'une sensation et d'une compréhension mystiques du monde, indépendamment de toute sainteté. On peut être un saint sans avoir de don mystique et l'on peut avoir un don mystique sans pour cela être un saint. Nous revenons toujours au même torturant problème concernant les dons, qui ne sont pas mérités, le génie, qui n'est pas dû à la perfection ou à la sainteté. Il existe non seulement des hommes favorisés de dons mystiques, mais il existe également une mystique inhérente à la

---

64 Voir par exemple Poulain : *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. Saudreau représentant une autre école lui est opposé, voir : *L'état mystique*.

nature humaine en général, car l'homme est un être spirituel qui n'appartient pas uniquement à ce monde.

C'est pourquoi l'histoire de la vie et de la culture spirituelles de l'humanité comprend des mystiques et une création mystique qui ne relèvent ni d'une discipline, ni d'une voie particulière. Dostoïevski était un mystique par son sentiment et sa compréhension de la vie, par le caractère de sa création, quoiqu'il n'ait pas connu de discipline particulière. Sa mystique appartenait par excellence au type prophétique. Baader, Joseph de Maistre, Solovieff, Léon Bloy étaient des mystiques tout en étant loin de la sainteté.

On pourrait s'exprimer ainsi sur les divers types de mystique : il y a la mystique qui est perfectionnement de l'âme, ascension spirituelle, rapprochement de Dieu, et la mystique qui est connaissance des mystères de l'être, des mystères divins. C'est la première forme qui prédomine officiellement dans l'église. C'est le règne du moment moral, ascétique et purificateur. Cette forme de mystique professe avant tout le renoncement au « monde » et la concentration en Dieu. Mais il existe une mystique gnostique, qui donna à l'humanité de grands génies créateurs. Il suffit de nommer Plotin, la Cabale, Eckart, Boehme. Où les classerions-nous ? La mystique gnostique a provoqué toujours dans la conscience [268] de l'église une certaine méfiance. La théologie éprouvait, en quelque sorte, une jalousie envers la gnose mystique, la considérant comme une fausse connaissance. De ce fait, l'un des plus grands dons que l'homme ait jamais reçus se trouvait condamné. La mystique allemande, une des manifestations les plus importantes de l'esprit humain, a été gnostique ; en dehors des divisions établies par la métaphysique et la théologie, s'est révélée en elle une connaissance spirituelle, une perception des mystères divins.

L'histoire de l'esprit humain, de la culture humaine témoigne que le don de la gnose mystique, de la contemplation des mystères de l'être, est un don particulier, qui ne peut en aucune façon être identifié à la sainteté. Jacob Boehme possédait ce don à un degré infiniment plus grand que saint François, que saint Dominique, ou même que saint Thomas d'Aquin qui était pourtant un philosophe. Et si saint Séraphin de Saroff possédait le don de contemplation des mystères cosmiques, cela provenait non pas de l'acquisition de la sainteté, mais d'un charisme individuel. La question des dons, des aptitudes, du génie, qui sont des manifestations de l'esprit humain, n'a pas été entière-

ment résolue par la conscience chrétienne. Nous en avons un exemple en ce qui concerne le don mystique, le génie gnostique. Les dons prodigieux d'un Plotin ou d'un Jacob Boehme ne peuvent provenir que de Dieu et ils sont nécessaires à la cause de la création divine. La conscience de l'église inspirée par des considérations pédagogiques s'efforce de soumettre la mystique à la loi, mais, de ce fait, ces plus grands dons s'en trouvent bannis.

# II

Heiler établit une distinction entre le type mystique et le type prophétique [65]. La distinction est importante, mais la terminologie proposée est conventionnelle. Il ne s'agit pas d'opposer ces deux types l'un à l'autre, [269] mais bien d'établir une catégorie particulière de mystique prophétique, celle où prédominent nettement des éléments eschatologiques et apocalyptiques. C'est la mystique qui pénètre les mystères de l'avenir, les destinées de l'humanité et du monde, celle qui est orientée vers la fin des choses. La mystique prophétique, qui est par son esprit réformatrice, est celle qui, dans le christianisme, se distingue le plus de la mystique sacramentelle, sanctificatrice, qui est par excellence, conservatrice. Dans l'histoire du christianisme la mystique prophétique ne s'est jamais éteinte définitivement. Elle a représenté une tradition intime, elle a été étroitement liée au mouvement créateur dans l'Église.

Le christianisme naquit, dans le monde, de la mystique eschatologique de la première communauté chrétienne. La conscience de l'insuffisance de la révélation, de l'inachèvement de l'Église, fait partie de la mystique prophétique ; il en est de même de l'idée de la possibilité d'une nouvelle révélation dans le christianisme et d'un mouvement créateur qui s'opérerait en lui. Cette forme de mystique est celle que la conscience de l'église reconnaît le moins, car la plus orthodoxe n'est habituellement ni prophétique ni gnostique. Ce qu'il y a de prophétique dans le christianisme constitue précisément sa problématique. La prophétie est-elle possible à l'époque chrétienne de la nouvelle Alliance ? L'opinion considérant la prophétie comme un apanage

65 Cf. Fr. Heiler : *Das Gebet*.

de l'ancienne Alliance, ne pouvant concerner que la venue du Messie, du Christ-Sauveur, est largement répandue. Mais on semble oublier que l'Apocalypse, la Révélation de saint Jean, œuvre prophétique, fait partie des livres saints du Nouveau Testament. On oublie qu'il y a dans le christianisme la prophétie de la seconde venue du Christ, celle de la transfiguration, de l'illumination et de la fin du monde, du nouveau ciel et de la nouvelle terre. Le sacerdoce a eu toujours tendance à nier la prophétie, et celle-ci, par son esprit, ne peut lui être soumise, ne peut dépendre de lui. La prophétie est libre, elle n'est pas liée au principe hiérarchique, elle représente une inspiration et une aptitude personnelle, individuelle. Le prophète n'appartient pas, comme le prêtre, à l'ordre angélique, mais à l'ordre humain. L'idée centrale de Wladimir Solovieff fut de défendre, dans le christianisme, les droits de la conscience et de la fonction prophétiques ; il plaça la prophétie [270] sur le même rang que le sacerdoce et le royaume.

Dans le christianisme, l'esprit prophétique est en conflit avec l'esprit de la loi. Toute orientation vers la Seconde Venue du Christ, vers la Résurrection, est empreinte d'esprit prophétique. Dans cette mystique eschatologique, le sentiment que l'homme a de son infinie petitesse est surmonté. La mystique prophétique est la mystique du Saint-Esprit. C'est une mystique russe par excellence. Elle est inhérente au peuple russe et elle est née sur le terrain spirituel de l'orthodoxie, quoique cette religion et sa hiérarchie officielle puissent lui être hostiles [66]. Cela nous amène à la distinction de la mystique orthodoxe et de la mystique catholique.

Il faut chercher la différence entre l'orthodoxie et le catholicisme, avant tout, dans la sphère de la mystique, dans la différence des expériences spirituelles, des chemins suivis. Tout l'univers chrétien est unique dans sa profondeur. La mystique orthodoxe et la mystique catholique sont à un titre égal des mystiques chrétiennes. Mais ces deux mondes ont cheminé par des voies diverses, ont élaboré deux formes différentes de spiritualité, tout en se dirigeant vers un seul et même but. La mystique orthodoxe aspire à l'acquisition de la grâce du Saint-Esprit ; en elle la nature humaine se transfigure, s'illumine, se déifie intérieurement. C'est la mystique du cœur, du cœur qui est le centre de la vie. Pour que s'acquière l'intégralité spirituelle, l'intelligence doit

[66] Cette mystique a existé également en Occident, dans les sectes du Moyen âge, à l'époque de la Réforme et chez certaines individualités.

s'unir au cœur. Le Christ pénètre dans le cœur, modifiant toute la nature humaine, l'homme devient une autre créature. La notion du théôsis est la notion fondamentale de la mystique orthodoxe, qui est orientée vers la transfiguration de la créature. Elle suppose un exploit ascétique, une lutte héroïque contre l'ancien Adam. Mais la mystique orthodoxe est lumineuse et joyeuse, le mystère de la création divine lui est révélé. La grâce du Saint-Esprit s'obtient par l'humilité et non par la souffrance.

La mystique catholique est plus « christocentrique » et plus anthropologique. C'est la mystique eucharistique par excellence. Il y a en général dans le catholicisme une tendance à comprendre la nature du Saint-Esprit d'une manière subordonnée. On identifie souvent [271] le Saint-Esprit à la grâce. La mystique catholique est une imitation du Christ, dans laquelle on revit les passions du Seigneur. De là les stigmates, inconcevables pour l'orthodoxie. Le sacrifice, la coopération à l'œuvre de la rédemption par la souffrance humaine, par les mérites surérogatoires, sont essentiels dans la mystique catholique. En elle la voie de l'homme, celle de son ascension est plus élaborée, elle est organisée et disciplinée. Dans la forme classique de la voie mystique, trois étapes sont établies : via purgativa, via illuminativa, via unitiva [67]. Il est indispensable de passer, dans la vie mystique, par ce que saint Jean de la Croix nommait « la nuit obscure », la nuit des sentiments et de la raison, la mort pour le monde. La mystique orthodoxe ne connaît pas cette nuit obscure considérée isolément comme un état particulier du chemin mystique. L'ascétisme orthodoxe, quoique très austère, n'est pas encore l'immersion dans la « nuit obscure » ; celle-ci suppose un anthropologisme plus intense de la voie mystique. Demeurer dans « la nuit obscure » ne veut pas dire demeurer dans le Saint-Esprit. Dans la mystique catholique, dans la vie de ses saints, il y a l'extase de la souffrance et du sacrifice. On ne peut nier sa grandeur originale, sa profondeur et son caractère essentiellement chrétien, mais son type est différent du nôtre, il est plus anthropologique.

On peut trouver des exemples classiques de la mystique orthodoxe russe chez saint Séraphin de Saroff et dans un ouvrage charmant par sa simplicité, que nous devons à un auteur inconnu : *Les récits sincères d'un strannik à son père spirituel*. La pratique de la prière sage,

---

67 Cette classification provient sans doute du pseudo Denys l'Aréopagite, mais il eut une influence considérable sur la mystique occidentale.

de la prière de Jésus est située au centre de la mystique orthodoxe. Par cette prière, Jésus pénètre dans notre cœur et toute notre nature s'illumine. La prière de Jésus (« Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur ») est le point de départ de la concentration mystique.

C'est en passant par diverses étapes, par « la nuit obscure » que la mystique catholique atteint l'union divine, la fusion avec Dieu. Dans la mystique orthodoxe, la voie est autre. On ne peut pas prétendre qu'en [272] passant par différentes étapes de ce chemin mystique, l'homme s'élève jusqu'à l'union avec Dieu. L'homme s'illumine, se déifie par l'acceptation du Saint-Esprit en lui. La glorification du Nom est une tendance caractéristique de la mystique orthodoxe. Jésus, lui-même, est présent dans cette prière. Le Nom divin renferme l'énergie divine qui se transfuse en l'homme, pénètre en lui et modifie sa nature. Le nom possède une signification ontologique et, dans un certain sens, magique. La distinction que fait saint Grégoire de Palama, entre l'essence et l'énergie divine, est très caractéristique et permet de comprendre la mystique orthodoxe. La glorification du nom, comme du reste le platonisme, sont étrangers au catholicisme. Mais l'énergie divine agit dans l'homme et dans le monde, se transfuse dans la création. L'abîme, l'opposition entre le naturel et le surnaturel n'existe pas pour la mystique et la patristique orientales à un degré aussi profond que pour la conscience catholique et pour la scolastique qui, dans ce domaine, a marqué de son empreinte la mystique catholique.

La patristique orientale, ayant absorbé en elle l'esprit du platonisme, n'a jamais affirmé comme absolue la non-divinité du naturel. L'humiliation de la créature ne peut être que l'humiliation du péché qui est en elle, et non pas celle de la création divine, du dessein divin. Ce n'est pas le monde créé, le cosmos, la nature, mais uniquement le péché, le mal qui ne sont pas divins et qui sont opposés au divin. Notre monde naturel est un monde pécheur et dans son état de péché, il est non-divin. Mais le monde authentique est le monde en Dieu. Le panenthéisme exprime de la façon la plus parfaite, les relations du Dieu et du monde. Le panthéisme est un mensonge, mais il y a en lui une part de vérité, nous la retrouvons dans le panenthéisme, qui se borne à nous décrire l'état du monde transfiguré. Le monde, l'humanité, la vie cosmique sont divins par principe, en eux agissent des énergies divines. La « Naturlichkeit » peut être surmontée. Le non-être au-

quel elle est liée peut être vaincu. Le monde créé peut être déifié, mais cette déification ne peut être que l'œuvre de la grâce et de la liberté. La création initiale d'un monde déifié aurait ignoré la liberté. La victoire sur le péché et le mal est la déification du monde créé. Le monde naturel, méchant et trompeur, cesse alors d'exister et [273] la nature se révèle en Dieu. Le thomisme, qui d'une part affirme le surnaturel et d'autre part l'élément mauvais et pécheur, tend aussi à affirmer l'existence d'une nature neutre, de caractère fondamentalement non-divin et opposée au surnaturel. De là viennent la crainte de l'intuition qui franchit la distance entre le naturel et le surnaturel, la méfiance envers le mysticisme, la condamnation de l'ontologisme platonicien.

Avec une conception semblable, l'action de l'énergie divine dans le monde, la transfiguration de ce monde, deviennent inexplicables. Le dualisme radical du naturel et du surnaturel n'est pas propice à la mystique, il provient de ce que la nature du Saint-Esprit, de la Troisième Hypostase de la Trinité, n'est pas suffisamment dévoilée. Dans l'Esprit se manifeste la nature divine du monde, du naturel, mais d'un naturel illuminé, transfiguré, déifié. C'est parce que la nature du Saint-Esprit est incomplètement révélée, que la nature divine du monde l'est aussi. Le dualisme inhérent à la mystique catholique, donne une vision de l'homme intensément tragique. La mystique orthodoxe n'a rien de dramatique. Elle connaît un dualisme moral et religieux, mais non un dualisme ontologique. Elle est plus apparentée à la mystique allemande, qu'à la mystique catholique latine, tout en étant moins gnostique. La mystique allemande est catholique dans sa majeure partie. Eckart, Tauler, Suso, Ruysbroeck, Angelus Silesius sont catholiques. Mais ils se rattachent à une mystique qui se différencie de la mystique espagnole latine. La mystique catholique allemande n'a pas été reconnue et sanctionnée par le catholicisme comme l'a été la mystique espagnole. Jacob Boehme était luthérien, mais il est supra-confessionnel, comme le sont, dans un certain sens, tous les mystiques.

La grande œuvre accomplie par la mystique allemande, c'est la divulgation de la nature de l'esprit, de sa profondeur ; elle est la mystique spirituelle par excellence. Plongée dans la profondeur de l'esprit, elle se trouve, de ce fait, au delà de l'opposition entre le naturel et le surnaturel. Pour Boehme, la profondeur de l'opposition ne réside pas dans la corrélation du naturel et du surnaturel, mais dans celle de la lu-

mière et des ténèbres. La mystique allemande est en dehors de la distinction classique faite entre la mystique orthodoxe et la mystique catholique. Mais la mystique d'inspiration [274] prophétique, apocalyptique naît de préférence sur le sol de l'orthodoxie russe, parce qu'en elle, précisément, la nature du Saint-Esprit se trouve plus dévoilée. Ni la mystique catholique latine, ni la mystique allemande, ne favorisent le prophétisme et l'apocalypse.

La mystique de l'église est toujours une mystique organisée et disciplinée, menant à l'ascension vers Dieu. Mais il existe une mystique qui n'a pas de forme déterminée et qui n'est pas organisée, une mystique à l'état de matière et de puissance. Cette mystique constitue la trame fondamentale de la vie. Ces énergies virtuelles s'actualisent par la discipline, par l'établissement d'étapes sur la voie mystique. La contemplation suppose une purification et un détachement. L'ascétisme est l'étape préparatoire indispensable à cette voie. Sans lui, la concentration est impossible. Ce n'est qu'en nous affranchissant du pouvoir de ce « monde », en nous libérant du lien nous enchaînant à la multiplicité universelle, que nous obtenons la contemplation du Dieu unique. La possibilité de s'absorber d'emblée dans la contemplation d'autres mondes n'est pas donnée à l'homme. Mais nous nous trouvons là en présence du paradoxe fondamental de la mystique, du problème pour lequel il n'y a pas de solution toute faite, de l'éternel problème des dons humains.

Il existe un don mystique qui est, comme tout don, gratuitement octroyé à l'homme par Dieu. La mystique ne s'obtient pas par un effort laborieux ; seul l'ascétisme peut s'acquérir ainsi. Des hommes possédant une vie spirituelle intense, suivant une voie religieuse disciplinée, bien organisée, peuvent n'avoir aucun don mystique, peuvent être totalement dépourvus de sensibilité et d'intuition. Ce qui constitue le paradoxe de ce problème, c'est que, d'une part, le don mystique est gratia gratis data, et que, d'autre part, la mystique suppose dans ses acquisitions que l'on a suivi un chemin et une discipline. Ce que l'on peut nommer « illuminisme », terme auquel on attribue parfois un sens odieux, est précisément la foi dans la possibilité d'une illumination de l'intelligence humaine, qui jaillit, semblable à la lueur de l'éclair. L'intelligence peut demeurer dans un état naturel et normal, comme elle peut connaître également un état illuminé, dans lequel sont données des clairvoyances intuitives. C'est là un problème essen-

tiel pour toute philosophie religieuse, [275] car une philosophie religieuse est toujours, au sens que nous avons dit, un illuminisme. Saint Bonaventure, contrairement à saint Thomas d'Aquin, faisait dépendre la philosophie authentique de l'illumination de l'intelligence par la foi [68].

La conscience de l'église n'a généralement reconnu la valeur de la mystique que pour les moines et pour les monastères. Les livres mystiques, orthodoxes et catholiques, naquirent dans le milieu monastique et se trouvèrent destinés aux moines comme manuels de voie spirituelle. Une mystique non monastique est-elle possible ? Elle existe en fait et elle occupe même une place prépondérante dans l'histoire. Mais elle inspire de la méfiance dans l'église en tant que mystique gnostique ou prophétique. La mystique pose des problèmes particuliers à la conscience chrétienne. Si une renaissance mystique chrétienne doit jamais se produire dans le monde, elle ne sera pas exclusivement monastique ; elle sera une régénération et un approfondissement de la vie et de la compréhension du monde. Ici se pose une question qui concerne non seulement la mystique dans le christianisme, mais également le christianisme mystique. Il y a aussi un danger sur les voies de la mystique. Des fantasmes peuvent aisément y être pris pour des réalités. La mystique orientale connaît et décrit cet état de « charme ». La mystique peut être illusoire. L'homme peut ne pas discerner les esprits et ceux des ténèbres peuvent lui apparaître sous la forme d'esprits de lumière. Sur la voie du mysticisme il peut y avoir une condensation d'obscurité et non de lumière

Mais la vie spirituelle est dangereuse en général. L'absence de vie spirituelle est, en elle-même, une sécurité. La vie ordinaire, la religion faite de coutumes et de gestes extérieurs offre le maximum de quiétude. Toute initiative créatrice recèle un danger ; s'il n'y en avait pas, la vie spirituelle s'atrophierait. La mystique est la nouvelle naissance, la naissance en esprit. Cela, tous les mystiques nous l'enseignent. Les formes de vie religieuse les plus à l'abri du danger, sont celles qui sont adaptées à l'ordre social établi, aux intérêts des êtres qui ne connaissent que la première naissance. La mystique n'organise pas la vie des hommes et des [276] peuples sur la terre. C'est pourquoi elle se heurte souvent à la religion, à laquelle incombe ce travail organisateur.

---

68 Cf. E. Gilson : La philosophie de saint Bonaventure.

# III

Mais la mystique recèle encore d'autres dangers. Elle peut prendre la forme d'une extinction au lieu d'une illumination de la vie animique de l'homme, de sa psyché, c'est-à-dire de la multiplicité concrète des personnalités humaines. Le problème qui se pose est celui des relations de l'un et du multiple. La voie mystique part toujours du multiple pour aboutir à l'unique, elle émerge du monde et de l'homme, pour s'orienter vers Dieu. C'est avant tout la voie du détachement. La multiplicité disparaît dans l'unicité ; l'âme disparaît dans l'esprit. Mais l'être humain est un agrégat où le spirituel, le psychique et le corporel sont unifiés. Dans le yogisme, comme dans le jésuitisme (nous parlons de la mystique d'Ignace de Loyola) l'expérience mystique se trouve en quelque sorte « mécanisée », l'élément psychique dans l'homme s'éteint. Il en était de même avec le quiétisme, où l'âme humaine individuelle disparaissait. La mystique de l'unique chez Plotin ou Eckart ne résoud pas le problème du sens mystique de l'individualité humaine, de la personnalité. La théosophie mystique de la Cabale, de Boehme, de saint Martin, de Baader revêt un tout autre caractère.

Le problème le plus délicat de la mystique est celui de son attitude en face du problème de l'homme et du monde, du monde créé multiple. Ce problème troublant se pose chaque fois que chez des mystiques, y compris ceux qui se rattachent à l'église, nous approfondissons la doctrine de l'amour. Ils préconisent le détachement d'avec le monde créé. L'impassibilité, l'indifférence envers toute créature est l'exigence fondamentale de la discipline mystico-ascétique. Saint Isaac de Syrie enseigne qu'il faut s'endurcir, se rendre insensible envers toute créature afin d'aimer Dieu de tout son cœur. La même idée est exprimée chez saint Jean de la Croix. Eckart place le détachement au-dessus de l'amour et [277] l'esprit d'amour fait défaut en lui. Saint Basile le Grand, dans ses préceptes de vie monacale, met en garde les moines contre tout amour individuel, contre toute amitié. L'impassibilité, l'indifférence envers tout homme et envers tout ce qui est humain semble être la condition indispensable de l'ascétisme. L'homme est

une créature et, comme telle, nous ne pouvons l'aimer, nous ne devons nous attacher à rien de créé.

Il existe une immense différence entre la morale évangélique et la morale ascétique des pères. Fort peu nombreux sont ceux qui, comme saint François d'Assise et saint Séraphin de Saroff, surent concilier le détachement ascétique, la contemplation mystique, avec l'amour de toute la création, de toute créature divine. La nature humaine semble être incapable de contenir en elle la plénitude de la révélation évangélique, de l'amour envers Dieu et de l'amour envers l'homme. Dans la littérature ascétique et mystique, nous rencontrons souvent un appel en faveur d'un amour impersonnel et impassible, d'un amour qui serait le même pour tous, qui ne connaîtrait pas de personne humaine. Saint Maxime le Confesseur déclare : « Heureux l'homme qui peut aimer chaque être d'un amour semblable » [69]. Ces paroles semblent être une négation de toute élection, de toute individualisation dans l'amour, de toute amitié. L'amour n'y est qu'impersonnel ; il ne s'y trouve pas affirmé en tant que voie, il est un couronnement ; la voie, c'est l'humilité.

C'est bien là le plus torturant des problèmes de la mystique et de l'ascétisme chrétiens qui paraissent ici trahir l'Evangile et les épîtres en refusant de suivre le chemin indiqué par Jean, le disciple favori de Jésus. Le christianisme de Jean, dont l'esprit est amour, est opposé à cet endurcissement du cœur préconisé par la patristique et la mystique ascétique. Nous devons aimer toute créature, toute la création divine et toute figure humaine, c'est précisément la personnalité que nous devons aimer en Dieu et à travers Dieu. Il ne s'agit pas de l'amour humaniste qui est toujours impersonnel et abstrait, mais bien de l'amour du Christ. Nous le trouvons chez saint Séraphin. Il est la révélation du Saint-Esprit dans la vie de l'homme et du [278] monde. Aussi pouvons-nous croire en la possibilité d'une nouvelle mystique, dont l'attitude envers le monde humain sera différente, car elle saura unir en elle le détachement et la contemplation à l'amour illuminé envers toute la création divine, envers toute personnalité humaine. C'est là un grand problème de la conscience chrétienne posé par la mystique. Il existe une mystique de l'amour ; son apôtre fut Jean, c'est celle que nous enseigna également l'apôtre Paul. Le christianisme est la révélation de la personnalité, de la valeur absolue de toute âme humaine individuelle ;

69 Cf. *Dobrotolioubie*, t. III, saint Maxime le Confesseur *De l'amour*.

il est la religion de l'amour pour le prochain, né de l'amour pour Dieu. Aussi un ascétisme qui dessèche le cœur et le rend insensible à la créature, à l'âme individuelle, à la personnalité humaine, qui n'a pu assimiler la lumière et la vérité chrétienne, se rapproche-t-il de l'ascétisme hindou.

Dostoiewsky fut, chez nous, le prophète d'un tout autre esprit, d'une toute autre mystique. Il se rattache, de même que Solovieff, à la tradition du christianisme russe, à la façon dont les Russes ont compris l'œuvre du Christ. Il existe une tradition d'érotisme mystique. Nous la trouvons dans la création mythologique de Platon, dans la Cabale, chez Dante, chez saint François d'Assise, dans la théosophie de Jacob Boehme, chez Baader et chez Solovieff. Elle ressort de la doctrine relative à l'image androgyne de l'homme. Elle est souvent mêlée d'éléments troubles, mais elle est profondément enracinée dans la symbolique chrétienne. Le christianisme nous enseigne l'amour spirituel, mais cet amour a pour mission de spiritualiser le psychique et non pas de l'anéantir.

# IV

Sur la voie de la mystique et de l'ascétisme, une accumulation de ténèbres peut se produire, du fait d'une concentration de l'esprit sur le mal, sur le péché, sur l'ancienne nature. La véritable mystique surmonte l'effroi qu'inspire Satan. Lorsqu'on éprouve cet effroi, lorsqu'on se sent vaincu, écrasé par le mal, cela signifie [279] que l'on est encore sous l'emprise de la nature créée, nature pécheresse abandonnée de Dieu. La surmonter, c'est surmonter la peur de Satan, l'obsession du mal. Dominer la nature créée, c'est l'illuminer, c'est en bannir l'esprit du mal isolant le monde créé de Dieu. Le chemin qui mène à cette victoire est avant tout celui de l'ascétisme, du sacrifice et de la sainteté. Mais ce n'est pas tout, c'est également le chemin de la création, de l'illumination, de l'essor extatique de la nature humaine. Existe-t-il une mystique de la création et la voie mystique mène-t-elle à la création ?

Cette question appartient également à la problématique de la conscience chrétienne. Il existe une mystique éternelle et le christianisme doit retourner à ses origines, afin de ne pas s'ossifier définitivement. Mais, à notre époque, la renaissance mystique du christianisme aura une tâche particulière. On a vu généralement dans la mystique un détachement absolu du monde et de l'homme, une orientation exclusive vers Dieu. La mystique doit vaincre le « monde », au sens péjoratif du mot, au sens où il est employé dans l'Ecriture Sainte et chez les Pères ascétiques. Seule la mystique païenne, orgiaque, est tournée vers le monde, la nature, la terre, mais la mystique chrétienne la combat toujours. Nous nous trouvons devant le problème suivant : comment la voie du mysticisme chrétien s'orientera-t-elle vers la vie du cosmos, vers la vie de l'humanité ? Cela est-il possible ? Surmonter l'état de créature ne signifie pas éteindre et anéantir la vie du cosmos, celle de l'humanité, mais bien l'illuminer et la transfigurer. La mystique pré-chrétienne, qui atteint son sommet avec Plotin, s'éloigne du monde multiple pour se diriger vers l'Unique. Plotin, le dernier grand Hellène, luttait contre le dualisme des gnostiques qui reniaient la beauté du monde. Peut-être pressentait-il aussi le christianisme. Toute sa grandeur provient précisément de ce qu'il abandonnait le monde païen, agonisant et corrompu, pour se diriger vers un nouveau monde

spirituel, emportant avec lui la notion hellénique de la beauté du cosmos. Toutefois il n'a pas trouvé de solution à ce dilemme.

Le problème qui m'inquiète pourrait s'exprimer, dans la terminologie que j'ai adoptée, de la façon suivante : comment dans le monde spirituel, le monde naturel peut-il être rétabli et transfiguré pour ce qu'il [280] y a en lui d'être authentique, de non illusoire ? Comment le psychique peut-il s'agréger au spirituel ? Pour la mystique, la question se pose ainsi : comment l'homme et le cosmos spirituellement transfigurés s'affirmeront-ils dans l'expérience et la voie mystiques ? Dieu ne veut pas seulement être Lui-même, Il veut que l'homme, le cosmos, la création divine soient, non seulement pour le temps, mais pour l'éternité. La déification de la création n'est ni son abaissement, ni son extinction. L'homme et le monde ne s'anéantissent pas en Dieu, mais s'illuminent, se transfigurent, deviennent définitivement l'être, s'affranchissant du non-être.

Il ne faut pas aimer le « monde », pris au sens évangélique, il faut s'affranchir de son joug, mais il faut aimer la création divine, le cosmos, il faut aimer l'homme. L'attitude monastique et ascétique, malveillante et méprisante envers le monde et l'homme, doit être surmontée ; elle est incapable de contenir la plénitude de la vérité chrétienne ; elle est une inaptitude à suivre le Christ lui-même. En effet cette attitude n'est pas conciliable avec la morale évangélique. L'homme, d'une part, doit vivre avec les autres hommes et avec le monde, il doit prendre sur lui le fardeau de leur tragique destinée, et, d'autre part, il doit être affranchi du monde, détaché de ses passions, il doit être moine dans le monde. Il existe une inimitié monastique et ascétique envers l'humanité, une incompréhension, un profond manque d'intérêt pour tous les mouvements qui s'accomplissent dans le monde. Mais il y a là une suffisance, un affaiblissement de l'amour, qui se « vitrifie », comme disait Rosanow. Une semblable mystique monastique ou ascétique est abstraite et négative par excellence. Mais là encore, dans la plupart des cas, on n'atteint même pas la mystique. Car en Dieu, dans l'union avec Lui, il est impossible que le monde et l'homme ne ressuscitent pas, que la plénitude de l'être ne soit pas atteinte. Saint Séraphin surmonta ce qu'il y avait de sombre dans l'état monastique au profit d'une mystique plus lumineuse. Dostoiewsky prophétisa cet état de chose à travers la personne du tsaretz Zossima.

Sur les voies de la mystique, comme partout ailleurs, les moyens s'affirment trop souvent aux dépens de la fin. Cet ascétisme hostile à l'homme et au monde, peut dissimuler le but de la transfiguration mystique en Dieu. Il peut imposer à l'homme des fardeaux insurmontables, [281] des poids trop lourds et exiger de trop grandes tensions de l'âme. La difficulté de notre vie spirituelle consiste précisément dans la nécessité d'unir le détachement à l'égard du multiple, la concentration sur l'unique, à l'affranchissement et à la transfiguration dans l'Esprit de la diversité inhérente au monde et à l'humanité. Deux voies s'ouvrent devant l'homme et il lui est difficile de les concilier. L'une d'elles est celle qui, du monde et de l'homme, se dirige vers Dieu, celle qui quitte le multiple et le mouvement pour l'Unité et l'Eternité Immuable. L'autre est celle qui s'oriente vers le monde et l'homme, vers la multiplicité et le mouvement. La philosophie grecque fut incapable de résoudre le problème engendré par ce dualisme des deux mondes. Platon ne le surmonta pas, quoiqu'il pressentît dans l'Eros, la possibilité d'y parvenir. La pensée grecque était écrasée par la conception que Parménide et les Eléates avaient de l'être un et immobile, et en cela elle exerça sur la théologie chrétienne l'influence la plus incontestable. Mais le christianisme admet, en principe, une solution à ce problème troublant et parvient à vaincre le dualisme. La plénitude de la vérité chrétienne n'a pas pu être assimilée par l'humanité, elle ne l'a même pas été par les mystiques et les saints. Nous nous trouvons de nouveau devant le problème qui se posait déjà pour les Grecs, pour Platon et pour Plotin.

La solution n'est possible que dans l'amour du Christ, dans la plénitude de l'amour. L'énergie créatrice de l'homme est également une manifestation de l'amour, de l'Eros, qui unit et illumine. La tâche de la vie spirituelle est particulièrement difficile, elle est insurmontable pour l'homme naturel, elle consiste à unir par l'incessante prière le libre détachement spirituel, la concentration sur l'Unique et l'Eternel à l'amour pour le monde et pour l'homme, amour qui illumine et transfigure. Le sommet de la voie mystique n'est pas seulement l'union avec Dieu ; mais il est, par cette union, l'orientation vers toute créature, il est la réalisation de l'amour et de la force créatrice. L'amour est précisément la création. C'est ainsi que s'accomplit le commandement du Christ : amour pour Dieu, amour pour l'homme.

Dans l'amour chrétien doivent se manifester tous les dons, tous les charismes conférés à l'homme par Dieu. [282] « Il y a diversité de dons, mais il n'y a qu'un même Esprit... à l'un est donnée, par le moyen de l'Esprit, la parole de sagesse ; à l'autre la parole de connaissance, selon le même Esprit. A l'un est donnée la foi, par le même Esprit ; à un autre, les dons de guérison, par ce même Esprit ; à un autre, le pouvoir d'opérer les miracles ; à un autre, la prophétie ; à un autre, le discernement des esprits ; à l'un, le don de parler en langues ; a un autre, l'interprétation de ces langues. » Et le même apôtre Paul nous dit : « N'éteignez point l'Esprit ; ne méprisez pas les prophéties ; éprouvez toutes choses et retenez ce qui est bon. » Le christianisme monastique et ascétique menait parfois à l'extinction de l'esprit et à la négation des dons, c'est-à-dire à un dualisme intense, où la vie, la force créatrice et toute notre attitude envers le monde et l'homme n'étaient pas justifiées. Voilà comment se pose le grand problème de la mystique. Sa mission consiste à affranchir l'esprit humain de cet état d'abattement et de non justification de sa voie créatrice. La mystique elle-même fut souvent responsable de cet amoindrissement de la nature humaine et de cette condamnation de la vie créatrice. L'expérience mystique de la vie connaît cet « état de créature » et le considère comme un état de péché isolant de Dieu. Mais, en Dieu, l'être naturel est surmonté, et c'est déjà une autre nature humaine qui se trouve rétablie dans sa force créatrice.

Dans l'expérience mystique, le monde naturel et humain est absorbé dans l'esprit, plus rien ne s'oppose alors comme étant extrinsèque. La mystique authentique nous affranchit de cette oppression provoquée par tout ce qui est « étranger » et « extraposé ». En elle, tout est vécu par moi comme faisant partie de moi, comme m'étant profondément intérieur. La mystique est une pénétration dans la profondeur du monde spirituel, où tout se passe autrement que dans le monde naturel, car il ne s'y trouve plus de division et aucune chose n'est extérieure à une autre. Il n'y a rien hors de moi, tout est en moi et avec moi, tout est dans ma profondeur. Mais cette vérité mystique est radicalement opposée à tout subjectivisme, à tout psychologisme ou solipsisme ; elle ne signifie pas qu'il n'existe rien en dehors de moi, que tout n'est que mon état personnel. Cette vérité implique l'éclosion du monde spirituel, dans lequel tout se trouve caché à une profondeur [283] intime ; elle implique la révélation intérieure et non extérieure

de toute réalité. Je suis en tout et tout est en moi. Toute l'orientation de la vie change, il se produit une transmutation. Vivre, du point de vue mystique, c'est ne plus expérimenter l'état d'oppression provoqué par une réalité qui m'est opposée et extérieure, comme c'est le cas dans le monde naturel, mais avoir la conviction que tout fait partie de ma propre destinée intime et s'accomplit à une profondeur qui m'est plus proche que moi-même. La mystique est l'opposé du réalisme historique. Mais il existe une mystique de l'histoire. Toute l'histoire du monde est l'histoire de mon esprit ; dans l'esprit, ces deux histoires ne sont pas « extraposées » l'une par rapport à l'autre. Cela ne signifie pas que je m'anéantis en tant que réalité, que je me confonds avec tout et me transforme en tout. Cela signifie que je ne reçois l'être, la réalité et la personnalité que là où rien ne m'est plus extérieur, étranger, impénétrable et mort, que là où se réalise le royaume de l'amour.

Nous entrons dans l'ère d'une nouvelle spiritualité, qui sera la contre-partie de la matérialisation de notre monde. A cette époque du christianisme correspondra une nouvelle forme de mystique. Il sera désormais impossible de s'opposer à une vie supérieure en invoquant le péché de la nature humaine, qu'il faut avant tout surmonter. Il n'y a plus de place désormais, dans le monde, pour un christianisme extérieur et fait de coutumes. La vie spirituelle et mystique constitue précisément le chemin qui mène à la victoire sur le péché. Le monde pénètre dans une époque catastrophique d'élection et de division, où une élévation et une intensité de vie intérieure seront exigées de tous les chrétiens. Le christianisme extérieur, de zone moyenne, se corrompt ; mais celui qui est éternel, intérieur et mystique se fortifie et s'intensifie. Aussi l'Église, elle-même, devra-t-elle déterminer différemment son attitude à l'égard de la mystique et de la vie spirituelle intérieure. Ce n'est que dans les périodes où la coutume, la tradition extérieure s'affirme avec opiniâtreté, que la religion peut être dépourvue de mystique. Elle la retrouve inévitablement quand ces coutumes et ces traditions subissent des commotions ou des catastrophes. Alors, [284] dans la mystique elle-même, le type paraclétique commence à dominer. L'époque d'une nouvelle spiritualité dans le christianisme ne peut être que l'époque d'une manifestation sans précédent du Saint-Esprit.

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre VIII

# LA THÉOSOPHIE ET LA GNOSE

## I

Les mots provoquent souvent de fausses associations d'idées qui ne correspondent pas à leur sens ontologique. C'est ce qui s'est produit avec le terme « théosophie », qui peut avoir différentes significations. Les mouvements « théosophiques » contemporains l'ont déformé et nous font oublier l'existence d'une théosophie véritablement chrétienne, d'une authentique sagesse divine. La tradition théosophique rayonne à travers toute l'histoire du christianisme. Le premier théosophe chrétien, au sens le plus profond du mot, le premier représentant de la gnose chrétienne, par distinction d'avec les pseudo-gnostiques, fut l'apôtre Paul. Clément d'Alexandrie et Origène furent également des théosophes et des gnostiques chrétiens. Les œuvres de l'Aréopagite et la mystique médiévale, les écrits du grand Boehme, malgré certains écarts, comportent une authentique théosophie chrétienne à un titre tout différent de celle que revendiquent Steiner ou Annie Besant. On peut en dire autant de Baader et de Solovieff à une époque plus rapprochée de la nôtre. La Cabale est théosophique et elle a exercé une influence considérable sur la mystique chrétienne. Héraclite et Platon furent les grands théosophes du monde antique, qui, à

l'époque de son déclin, connut encore Plotin. Ce furent des êtres ivres, si l'on peut s'exprimer ainsi, de sagesse divine. La théologie mystique, non scolastique, fut toujours une théosophie, comme l'est toute contemplation où s'opère la synthèse de la philosophie et de la religion.

Mais il est évident que la théosophie contemporaine se distingue de l'ancienne. L'esprit de Blavatsky et [286] d'A. Besant diffère par trop de celui d'Héraclite et de Plotin, d'Origène et du pseudo-Denys l'Aréopagite, de Meister Eckart et de Jacob Boehme, de Baader et de Solovieff. C'est une toute autre formation ; les uns et les autres n'appartiennent pas à la même race. Le sceau de l'inspiration créatrice et divine fait défaut dans les écrits des théosophes contemporains. Aucun talent ne s'y manifeste ; ils sont ennuyeux ; leur style est celui des manuels de minéralogie et de géographie et il est presque impossible de les lire. Les élèves de la théosophie moderne apprennent par cœur les termes de cette géographie, et sont constamment obligés de compulser ces Baedecker, car ils risquent de confondre les montagnes et les rivières des mondes spirituels. Il est facile de se tromper dans la succession des incarnations de la terre, de confondre Jupiter, Vénus et Mercure, car il est malaisé de traduire ces avatars en langage d'expérience spirituelle vivante. La plupart des théosophes et des anthroposophes n'ont pas de clairvoyante personnelle. Ils ne perçoivent pas, dans le souvenir du monde, l'évolution cosmique, mais ils ont recours à un livre de Steiner, la *Chronique akashique*, ou bien à un autre, qu'ils apprennent par cœur. Ainsi se crée une orientation de vie spirituelle dont le point de départ même est faux.

La théosophie abuse de noms, auxquels elle ne peut prétendre. Il est tout aussi difficile de trouver Dieu dans la théosophie d'Annie Besant, que de trouver l'homme dans l'anthroposophie de Rudolf Steiner. Ouvrez un certain nombre d'ouvrages théosophiques : vous y verrez traitées la formation et l'évolution du cosmos, la structure complexe de l'homme résultant de cette évolution, la réincarnation ; mais le nom de Dieu n'y est pas mentionné. La théosophie pourrait s'intituler à plus juste titre la cosmosophie, l'enseignement relatif à la composition et au développement du cosmos, car elle ne reconnaît rien d'autre, et en cela elle est parfaitement moniste. Pour elle Dieu n'existe pas, il n'y a que le divin, que constitue précisément le cosmos

avec ses multiples plans. En lui l'homme est dissous, il est entièrement soumis aux processus cosmiques.

La théosophie contemporaine porte la marque indélébile de l'époque intellectuelle à laquelle elle naquit. Or ce fut celle où triomphaient le naturalisme, l'évolutionnisme, le rationalisme et le matérialisme. Le mouvement [287] théosophique contemporain, inauguré par Blavatsky, voulut affirmer d'emblée un naturalisme et un évolutionnisme spirituels particuliers. Il ne s'éleva pas contre les habitudes intellectuelles de l'homme du 19e siècle, il n'exigea de lui aucun acte de foi, aucune révolution spirituelle. Le monde spirituel doit être conquis par une voie pacifique, par une évolution. L'intellectualisme de l'homme contemporain, toute sa mentalité se trouve accueillie et justifiée. La connaissance théosophique doit être assimilée au naturalisme, à l'évolutionnisme, presque au matérialisme de la science contemporaine.

Steiner est un disciple de Haeckel, qu'il vénère comme son maître. La conscience théosophique adopte le monisme le plus vulgaire, que le travail de la pensée philosophique plus raffinée a déjà dépassé. Il est frappant de constater que la théosophie s'unit aux mouvements philosophiques les plus simplistes et qu'elle évite ceux qui sont plus complexes et plus profonds ; elle a emprunté tout de suite un caractère populaire. Elle s'adresse aux âmes contaminées par l'évolutionnisme, le positivisme, le naturalisme, c'est-à-dire par des courants nettement inférieurs à la conscience philosophique contemporaine, à la culture spirituelle de notre époque. Les théosophes tentent de justifier, par cela même, la vulgarisation de leur littérature. On peut même entendre dire par des anthroposophes que Steiner, le plus considérable des théosophes, écrivit ses livres pour des insensés, mais qu'il réserve à des initiés ses paroles profondes.

Toutefois, malgré le niveau très bas de la littérature théosophique populaire, malgré le charlatanisme qui s'y trouve souvent amalgamé, il ne faut pas traiter légèrement la théosophie ; il faut reconnaître en elle un symptôme important. Sa popularité croissante est étroitement liée à la crise de la science et à celle du christianisme. Ce symptôme dénote chez l'homme moderne une profonde inquiétude et un retour vers le monde spirituel. Aussi la science et l'église officielle n'attachent-elles pas suffisamment d'importance à la théosophie et à l'occultisme qui s'y relie. La popularité de la théosophie s'explique aisé-

ment à notre époque syncrétiste. La théosophie choisit dans l'évolution le chemin le plus facile pour passer de l'athéisme contemporain, du matérialisme et du naturalisme à la reconnaissance et à [288] la connaissance des mondes spirituels. La théosophie transporte l'homme au delà de cet abîme qui sépare les deux mondes. Elle prêche le perfectionnement, le développement de nouveaux organes de réceptivité, mais ses préceptes diffèrent radicalement de ceux de la voie religieuse ou mystique. La théosophie n'exige pas de renoncement à la sagesse de ce siècle. Elle se conforme aux instincts de l'homme moyen, qui voudrait, en effleurant seulement le monde spirituel, étendre ses domaines et multiplier ses richesses. Jamais elle ne pourra satisfaire la soif spirituelle des peuples, car ils ne peuvent vivre que d'une foi religieuse. Quant à l'aristocratie spirituelle authentique, elle fait également défaut dans la théosophie contemporaine.

La théosophie populaire est fondée sur la contradiction inhérente à un traitement exotérique d'un prétendu ésotérisme. Sa préoccupation essentielle est la révélation de l'ésotérique. Elle n'éveille aucun sentiment d'émoi devant les mystères derniers. Son ésotérisme offre en lui bien moins un mystère qu'un secret. L'ésotérisme véritable ne dissimule rien et ne recèle aucune énigme, il affirme le mystère, qui se révèle à une profondeur plus ou moins grande, selon le don, le niveau spirituel atteint. La distinction entre l'ésotérique et l'exotérique existe effectivement, elle est éternelle et nous la trouvons mentionnée même chez l'apôtre Paul. Il existe à la fois une compréhension plus profonde et une compréhension plus extérieure du christianisme. L'ésotérique dans le christianisme, coïncide presque avec le mystique. Les mystiques chrétiens furent les vrais ésotériques. Mais leurs contemplations, inaccessibles aux simples chrétiens, n'ont rien d'énigmatique. Pour pouvoir entièrement les comprendre, il faut simplement avoir fait une expérience qui soit semblable à la leur. Pour percevoir l'ésotérisme du christianisme, il faut avoir une conscience orientée vers l'autre monde. Mais dans la théosophie et dans l'occultisme, qui ont des prétentions religieuses, l'ésotérisme revêt un caractère équivoque.

La différence entre l'exotérique et l'ésotérique est relative. L'ésotérisme prétend mettre la vérité secrète et le mystère à l'abri de la profanation et de l'incompréhension des masses, incapables de les assimiler. Mais que peut-il y avoir d'ésotérique dans la théosophie contemporaine ? Est-ce la sagesse divine ou le monisme [289] naturaliste ? A

laquelle des confessions prédominantes s'oppose cet ésotérisme ? Est-ce à l'Église chrétienne, ou au positivisme et au matérialisme contemporains ? Peut-être le mystère réside-t-il en ce que Dieu n'existe pas et que seul le cosmos infini existe ? Les livres théosophiques nous fournissent de sérieuses raisons de comprendre ainsi son ésotérisme. En cela Blavatsky et Steiner se distinguent radicalement de Jacob Boehme et de saint Martin. A l'époque du polythéisme païen, le monothéisme était ésotérique ; on préservait cette vérité des masses incapables de s'élever jusqu'à elle. A l'époque de la domination du christianisme d'église, c'était le monisme naturaliste qui était ésotérique. Mais ce qui reste à savoir, c'est ce qui peut subsister d'ésotérique à notre époque trouble et confuse, dépourvue d'une foi unique, intégrale et prédominante.

La théosophie semble dissimuler quelque chose à la conscience de l'église et à la conscience matérialiste. Mais quand vous pénétrez au tréfonds de son ésotérisme, c'est toujours une forme spiritualiste, de naturalisme, d'évolutionnisme ou de monisme qui apparaît. Steiner est un moniste au même titre que Haeckel et il naturalise les mystères divins. Mais son monisme se relie à un dualisme manichéen particulier.

Ce qui est vrai dans l'occultisme, c'est que la différence existant entre l'ésotérique et l'exotérique est fonction des degrés de la conscience ; ce qui est juste aussi, c'est sa conception dynamique de la conscience, car l'état statique, avec ses limites intangibles, n'est que temporaire et passager. Nous sommes entourés de forces invisibles et inconnues, et la réceptivité de notre conscience ne leur est fermée que pour un temps. La sphère de l'occulte et du magique existe, le monde est pénétré par leur action. Il faut le reconnaître, indépendamment de tout jugement de valeur sur ces forces. La science positive elle-même reconnaît de plus en plus l'existence de la « métapsychique » [70]. Mais l'occultisme scientifique a peu de chose en commun avec les prétentions religieuses de l'occultisme et de la théosophie.

---

70 Voir par exemple le livre de Charles Richet : *Traité de métapsychique*, dans lequel sont reconnues pour existantes toutes les manifestations occultes, y compris la matérialisation.

# II

Dans leur conception de l'homme, le christianisme et la théosophie se différencient profondément et radicalement l'un de l'autre. Il n'y a aucune similitude entre l'anthropologie chrétienne et l'anthropologie de la théosophie populaire. Il est indispensable de suivre, jusqu'en ses conséquences dernières, le conflit de ces deux conceptions de la destinée humaine. Le christianisme est anthropocentrique et anthroposophique, au sens le plus authentique du mot. L'homme, d'après lui, est le suprême degré de l'être, il est supérieur à la hiérarchie angélique. Le Fils de Dieu s'est incarné dans un homme et non dans un ange. L'homme est de toute éternité et il hérite de l'éternité ; il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, il ne surgit pas et ne se résorbe pas dans l'évolution cosmique ; il n'est pas le produit de cette évolution, il n'est pas l'enfant de la nature, ni celui des processus qui s'accomplissent en elle. L'homme est l' « enfant de Dieu ». L'espèce humaine ne peut pas être surpassée par une nouvelle race, par celle d'un surhomme, d'un ange ou d'un démon. Aucune évolution ne peut transformer une hiérarchie en une autre. Le dessein divin concernant l'homme ne peut pas être modifié, il ne peut être que réalisé ou anéanti. L'homme hérite de la vie divine éternelle ; par le Christ, Dieu-homme, il se trouve enraciné dans la profondeur même de la vie divine. L'homme peut se placer en contact immédiat avec Dieu et aucune évolution cosmique ne peut les séparer. S'il est quelque chose d'ésotérique dans le christianisme, ce n'est certes pas la notion que l'homme est un produit de l'évolution cosmique, qu'il peut être dépassé par elle, qu'un nouvel éon universel se tiendra sous le signe d'une nouvelle race surhumaine, mais bien l'idée que l'homme est plus qu'une simple créature, que la seconde Hypostase de la Trinité est l'Homme né dans l'éternité.

Il y avait dans la Cabale une théosophie, une anthroposophie et un ésotérisme authentiques. Cet ésotérisme est étranger à la théosophie moderne ; quelles que soient ses formes et ses nuances, elle possède son propre [291] ésotérisme favorisant l'orgueil humain dans le temps

et amoindrissant l'homme dans l'éternité. La conception chrétienne de l'homme est hiérarchique et non pas évolutionniste. L'homme n'est pas une partie fractionnée, transitoire du cosmos, un degré de son évolution, il lui est supérieur, il est indépendant de son infinité et l'embrasse, en principe, tout entier.

La conscience théosophique, bien qu'elle admette les subordinations cosmiques, est entièrement évolutionniste ; pour elle tout degré hiérarchique peut se transformer en un autre degré. Les courants prédominants de la théosophie renient radicalement l'idée chrétienne de l'homme. D'après eux, il n'existe pas de tout temps et n'hérite pas de l'éternité. Le cosmos est éternel ; mais l'homme n'est que temporaire et passager, il ne correspond qu'à un seul éon de l'évolution cosmique. Il n'existait pas dans les précédents et n'existera pas dans les périodes ultérieures. L'homme est accablé par les infra et supramondes. Il n'est enraciné que dans le temps et non dans l'éternité, dans le cosmos et non en Dieu.

La conscience théosophique est moniste, monophysite ; elle ne reconnaît qu'une seule nature : le cosmos divin impersonnel. L'homme est le produit et l'instrument de l'évolution, il s'agrège et se désagrège dans son processus. Il est une entité composée de trois corps (corps physique, corps éthérique et corps astral) et du « moi » spirituel impersonnel. Il n'est qu'une synthèse temporaire des forces cosmiques. Sa structure évoquerait celle de ces œufs de Pâques qui s'emboîtent les uns dans les autres ; il ne possède pas de solide noyau spirituel et, s'il en est un, il n'est pas humain, il est impersonnel et cosmique. L'anthroposophie, dont la dénomination provient pourtant du mot « homme », présuppose qu'un seul éon universel se trouve sous le signe de l'homme et celui-là même sera dépassé. Cette période cosmique est, en quelque sorte, l'Anthropos désagrégé, dont les fragments composent le monde de cet éon. Mais cette exagération apparente de la valeur de l'homme ne motive pas sa signification absolue et éternelle. Ce n'est là qu'un jeu des forces cosmiques. Les époques suivantes ne se tiendront pas sous son signe ; il se formera un autre genre qui ne sera pas humain. Il existe une hiérarchie d'esprits qui est supérieure [292] à l'homme et qui le dirige [71]. Entre Dieu et l'homme se trouve toute une gradation complexe d'anges et de démons, qui

[71] Voir R. Steiner : *Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit*, où sa christologie se trouve également exposée.

rend impossible leur communion immédiate. Mais, du reste, Dieu aussi n'existe pas ; il n'y a qu'une hiérarchie cosmique divinisée. La théosophie rétablit à nouveau l'antique démonolâtrie et l'homme demeure sous le joug des génies.

La libération chrétienne de l'esprit humain se trouve éliminée et l'on assiste à un retour à l'ancien gnosticisme semi-chrétien, semi-païen. L'homme sombre et disparaît, son image se trouble dans les hiérarchies et les évolutions cosmiques, dans la succession infinie des éons. La théosophie et l'anthroposophie, quelles que soient leurs variétés, nient la personnalité, luttent contre ce principe au nom du communisme cosmique. Elles compliquent le problème du fait qu'elles ne tiennent pas compte de la distinction existant entre la personnalité et l'individualité. Pour la conscience chrétienne, la personnalité est une catégorie spirituelle, tandis que l'individualité est une catégorie biologique. La personnalité pour les théosophes, comme aussi pour l'école philosophique de E. Hartmann, n'est en réalité que le résultat de l'emprisonnement de l'esprit dans la matière, dans le corps physique, et de ce fait, elle doit être surmontée par une évolution ultérieure. La doctrine théosophique de la réincarnation, empruntée à l'Inde, détruit l'être intégral. La synthèse temporelle des forces cosmiques, des fragments planétaires des évolutions, se désagrège en parties constituantes et une nouvelle synthèse, une nouvelle cohésion se forme. Mais l'unité et l'intégralité de la personnalité, son unicité disparaît.

Les théosophes ont raison lorsqu'ils enseignent la structure complexe de l'homme, la présence en lui de superpositions cosmiques. Ils ont également raison quand ils refusent de voir dans l'homme naturel le substratum intangible et immuable de la personnalité. La personnalité est l'idée que Dieu a de l'homme, et sa destinée éternelle se trouve indissolublement liée à cette idée divine unique. Son image demeure en Dieu et non pas dans le monde d'ici-bas, dans la substantialité naturelle. Mais pour les théosophes il y a, entre [293] l'être divin et l'être humain, une évolution infinie de mondes spirituels. En réalité, cette évolution infinie constitue précisément l'être divin.

L'expérience mystique de la communion avec Dieu est considérée, par eux, comme étant irréalisable. La théosophie est obligée de nier que l'image humaine intégrale et unique repose en Dieu, qu'elle est l'idée divine ; elle la considère toujours comme le résultat de processus complexes qui se déroulent dans le monde. La conscience théoso-

phique ou anthroposophique nie l'homme en tant que dessein divin, en tant que nom éternel. En cela elle se rapproche du communisme. La théosophie populaire est un naturalisme transféré aux mondes spirituels, un monisme naturaliste du type de Haeckel. C'est pourquoi Steiner se permet d'affirmer que Haeckel corrigea et perfectionna Boehme. Mais si nous trouvons chez ce dernier une doctrine chrétienne de l'homme, du premier Adam, il n'en subsiste aucune trace chez Steiner, qui était disciple de Haeckel. Schuré prétend que l'homme procède d'un être demi-poisson, demi-serpent. Nous voyons que ce genre d'anthropogenèse n'a plus aucun rapport avec le christianisme. L'évolutionnisme naturaliste des théosophes est l'opposé de la doctrine platonicienne traitant des idées, des genres, de la hiérarchie de l'être. La théosophie est anti-hiérarchique, comme l'est du reste tout évolutionnisme, elle n'admet pas qu'une espèce puisse avoir été éternellement et devoir subsister de toute éternité. Aussi le nie-t-elle également de l'homme. Il y a là un darwinisme spirituel. Pour la conscience chrétienne hiérarchique, l'homme ne provient pas de l'animal et ne peut évoluer en un surhomme. Il peut déchoir comme il peut se développer et s'élever, mais il demeurera homme, même dans le Royaume de Dieu [72].

Nous avons déjà démontré comment notre anthropologie varie selon le caractère de notre christologie. Notre attitude envers l'homme est déterminée par notre attitude envers le Christ. L'homme n'atteint une conscience absolue de lui-même que par le Christ Dieu-homme. La christologie théosophique est élaborée de [294] telle façon qu'elle aboutit nécessairement à la négation de l'homme. Ou bien la théosophie se trouve sur le terrain pré-chrétien de la conscience hindoue, qui ne voit en Jésus-Christ qu'un initié parmi les autres, ou bien elle crée une christologie naturaliste et voit dans le Christ une impulsion cosmique. Mais toutes les formes de la théosophie séparent, dans la même mesure, Jésus de Christ, et nient le Dieu-humanité. M^me^ Blavatsky ne pouvait supporter le christianisme et considérait le brahmanisme comme une forme de conscience religieuse lui étant supérieure.

---

72 La distinction entre la théosophie de M^me^ Blavatsky ou d'Annie Besant et l'anthropologie de Steiner, si volontairement exagérée de part et d'autre, n'est pas essentielle pour la caractéristique de leurs principes fondamentaux ; mais Steiner est plus intéressant.

La théosophie moderne tend à s'adapter au christianisme [73]. Il y a eu dans le brahmanisme une vérité religieuse pré-chrétienne, dont la théosophie actuelle est dépourvue. Steiner considère sa théosophie comme étant chrétienne ; il reconnaît qu'une nouvelle époque universelle a commencé avec la venue du Christ et il est même prêt à qualifier de réactionnaire la théosophie orientale. Néanmoins sa christologie revêt un caractère naturaliste et évolutionniste, qui déteint sur son anthropologie.

L'homme est un assemblage, composé de fragments d'évolutions planétaires ; lui et la terre ne sont que des étapes de cette évolution cosmique. L'homme se réincarne, perdant ainsi son image, le substratum de sa personnalité. La terre elle-même est soumise à ces pérégrinations ; l'entité unique et intégrale, le noyau ontologique fait défaut en tout et partout. La personnalité s'agrège et se désagrège, réapparaît dans d'autres personnalités. Toute l'humanité passe par un processus analogue, se réincarnant dans un genre qui n'est déjà plus humain. Il y a dans l'homme un corps physique qui correspond aux minéraux, un corps éthérique qui correspond aux plantes, un corps astral qui correspond aux animaux et un « Moi » spirituel qui l'apparente à Dieu [74]. Toutes ces parties constituantes se dissocient et alors la personnalité disparaît. Le « Moi » spirituel ne constitue pas, en lui-même, la personnalité ; celle-ci ne se forme que dans l'union avec les corps physique, éthérique et astral, comme synthèse évolutive, passagère [295] et transitoire d'éléments aptes à s'unir et à se dissocier. Jésus et le Christ sont distincts et ne s'unissent qu'au moment du baptême, mais même l'image de Jésus se fractionne, car, d'après Steiner, il existe deux enfants Jésus. Le Christ, en tant que Logos, qu'agent cosmique se réincarne de Zoroastre en Jésus.

La christologie de Steiner est une reconstitution originale et modernisée des anciennes hérésies, d'une part du manichéisme, de l'autre du nestorianisme, pour lequel les deux natures en Christ demeuraient distinctes. Steiner nie le mystère de l'humanité divine en Christ, Son Image intégrale. Le Christ n'est pas une Personnalité, mais une impulsion, un agent cosmique. Pour d'autres théosophes, Jésus-Christ ferait

---

73 On peut trouver dans le livre d'Annie Besant, *Le christianisme ésotérique*, toute une série de vérités propres à l'interprétation mystique du christianisme, et ce livre est encore moins antichrétien que les autres.

74 Cf. Steiner : Die Geheimwissenschaft im Umrisse.

partie de la même lignée que Bouddha, Zoroastre et d'autres grands initiés. La théosophie et l'anthroposophie voient le Christ non pas en Dieu, non pas dans la Trinité Divine, mais dans la nature, dans le processus cosmique. L'infinité cosmique engloutit l'Image du Christ, mais elle engloutit également l'image de l'homme qui partage Sa destinée.

Telle est la conscience cosmosophique, qui s'arroge sans en avoir le droit, les noms de théosophie et d'anthroposophie. Cette conscience ne veut connaître ni Dieu, ni l'homme, ni la personnalité, mais le cosmique impersonnel identique au divin impersonnel. Il n'y a pas de limites hiérarchiques, de frontières, de distances, et par conséquent il n'y a pas d'intégralité de quelque être que ce soit ; tout est confondu, tout est en tout et tout passe en tout. Nous retrouvons ici l'antique conscience hindoue qui opprime la conscience théosophique. La vérité de la mystique, celle de l'unité, de la profondeur du monde spirituel, se trouve ici naturalisée et vulgarisée.

La théosophie se trouve dans l'obligation de nier la valeur éternelle de l'âme individuelle ; elle ne peut reconnaître la signification indéfectible du nom humain. Elle n'accueille pas en elle la révélation chrétienne de la personnalité, elle demeure dans une période pré-chrétienne. Et même Steiner, qui parle volontiers de l'impulsion du Christ, de l'époque universelle placée sous Son signe, ignore cette révélation. Le christianisme est personnaliste ; pour lui tout être constitue une personnalité unique et concrète. La théosophie et l'anthroposophie sont anti-personnalistes. La doctrine anthroposophique [296] du « moi » spirituel n'est pas une doctrine de la personnalité. Cet « ego » est totalement impersonnel, il s'agrège à des corps faisant partie d'autres plans et s'en sépare ensuite. La personnalité humaine n'est qu'une cohésion passagère. Un collectivisme original est propre à la théosophie ; elle affirme, en quelque sorte, un communisme anti-hiérarchique de l'être. L'image humaine est obscurcie et fractionnée par le mauvais infini des mondes. C'est pourquoi la conscience théosophique ignore le mystère de l'amour chrétien, comme l'ignorent également la religion et la philosophie hindoues.

Le mystère de l'amour est le mystère de la personnalité, la pénétration dans l'identité unique, incapable de se renouveler, d'un autre homme, la vision de son image en Dieu. Seul le sujet aimant peut contempler la face de l'aimé. L'image humaine est toujours déformée

et masquée pour celui qui n'aime pas. Ce n'est qu'à travers l'amour, que nous pouvons voir la beauté de la face humaine. L'amour n'est pas la confirmation de l'identité, la découverte d'un seul et même principe en moi et en un autre, *tat twam asi*, comme l'affirme la conscience religieuse de l'Inde. Si « moi » et « toi » ne sommes qu'un, alors mon amour pour toi n'est qu'un amour envers moi-même. Il n'y a plus l'un et l'autre. Le sujet aimant et son amour impliquent toujours l'autre, supposent la sortie de soi vers cet autre, le mystère de l'union de deux êtres jouissant d'une réalité distincte et indépendante. L'image éternelle et absolue de l'amour nous est donnée dans la Trinité Divine et elle ne peut être obtenue dans le monothéisme ou le panthéisme abstraits. A vrai dire, la théosophie nie et le « moi » et le « toi ». Or l'amour est toujours un rapport de personnalité à personnalité. S'il n'y a pas de personnalité, il ne peut y avoir d'amour. L'immortalité, la résurrection, l'éternité de la personnalité sont la revendication de l'amour, l'affirmation de l'être aimé en Dieu, c'est-à-dire dans l'éternité.

Il est évident que, pour la conscience théosophique, qui professe l'agrégation et la dissolution cosmique de la personnalité, son caractère composé et éphémère, la personnalité ne peut jouir de l'éternité. La personnalité, l'amour et l'immortalité sont unis dans l'expérience spirituelle et indissolublement liés. L'amour possède un sens éternel, s'il est orienté vers l'être éternel et [297] s'il affirme cette éternité de toute son énergie. Le mystère de l'unicité, de ce qui ne saurait se répéter est étranger et inconcevable pour la théosophie, comme il l'est également pour la conscience religieuse de l'Inde. La théosophie considère que tout se reproduit, que tout est multiple. La personnalité unique de Jésus-Christ, n'existe pas. Le Christ s'est réincarné à maintes reprises. L'homme et la terre sont soumis à ces pérégrinations réitérées. Il n'y a pas d'événement unique dans l'histoire qui, de ce fait, lui donnerait un sens unique. Le sens et l'individualité de l'histoire sont pourtant liés à cette unicité de ses événements et, avant tout, à la venue unique du Christ. Toute vie spirituelle et concrète repose sur cette même unicité. La conscience hindoue pré-chrétienne, ainsi que la théosophie, ne voient pas la personnalité et ne comprennent pas l'histoire, précisément parce qu'elles nient ce fait essentiel.

La théosophie refuse de voir la fin, l'éternité divine, qui donne un sens à tout ce qui est unique et personnel. La négation de la fin divine,

de l'issue finale est intimement liée à la négation du mystère absolu. Le mystère nous plonge dans l'absolu divin. La négation de ce mystère nous immerge dans l'infinité du processus universel. Tout ici se trouve inéluctablement lié : la personnalité, l'unicité, l'éternité et le mystère. L'affirmation du mystère n'est pas l'agnosticisme. Dans la connaissance, un mouvement infini vers la profondeur est possible. Mais toute gnose aboutit au mystère, ce qui signifie que toute gnose vient à Dieu. Or Dieu est un mystère, dans lequel toute chose trouve sa fin.

La gnose théosophique n'aboutit jamais à Dieu ; elle est complètement immergée dans le monde, dans l'évolution cosmique. Ou bien le monde trouve sa fin en Dieu, ou bien le monde est infini. S'il trouve son but final en Dieu, alors la solution dernière est plongée dans le mystère, qu'il faut considérer avec un recueillement religieux. Si le monde est infini, alors il n'y a ni solution, ni mystère final, ni vénération religieuse. La théosophie, telle que nous la trouvons exprimée dans sa littérature populaire, affirme l'infinité du monde, ne considère pas Dieu comme son issue, ignore le mystère et ne connaît que le secret. Or, quand ce secret s'entr'ouvre, nous n'y voyons que les évolutions des mondes infinis, que la divinisation du monde même. Il n'y a ni personnalité de l'homme, ni personnalité [298] de Dieu, mais uniquement une divinité cosmique impersonnelle et neutre. La gnose théosophique refuse de connaître l'antinomie de la conscience religieuse, elle établit une continuité évolutive. Le christianisme est avant tout historique, il affranchit la connaissance de Dieu et de l'homme du joug écrasant de l'infinité cosmique, il affirme l'existence d'une origine unique, non sujette à répétitions, sur laquelle se fonde l'histoire, ce qui la différencie de la nature.

La théosophie n'a pas conscience du mystère de la liberté. Cette dernière ne repose pas pour elle à la base du monde. C'est pourquoi elle ne comprend pas le mal ; elle le considère exclusivement sous l'angle de l'évolutionnisme. Steiner, au début de son activité, écrivit *la Philosophie de la liberté*. Mais il n'y a dans ce livre aucune liberté, ou plutôt celle dont il s'agit n'est que le produit de la nécessité. L'homme aboutit à la liberté en conséquence de l'évolution, mais il ne procède pas d'elle. Steiner ne connaît pas la liberté initiale. On sent dans ses œuvres l'influence qu'exercèrent sur lui Haeckel et Max Stirner. Aucun livre théosophique ne mentionne du reste cette liberté ini-

tiale. L'esprit humain est enchaîné dans l'évolution cosmique ; il s'affranchit en elle, mais cela démontre précisément que la liberté n'est que le résultat de cette évolution. L'homme n'est pas créé à l'image et à la ressemblance divines et c'est pourquoi la liberté, comme principe initial et éternel de son être, ne lui est pas inhérente.

L'homme est l'enfant du processus universel ; la nécessité est conséquemment sa force propulsive. Steiner affirme, il est vrai, que l'homme doit être libre et qu'il le sera. Mais ce n'est là qu'un bref moment dans le processus cosmique, car l'homme est condamné à disparaître. Il n'a pas toujours existé et il n'existera pas toujours, il sera suppléé par des hiérarchies supérieures ; un nouvel éon se substituera à lui. Avec cette conception de l'être, dont le « moi » spirituel impersonnel n'est qu'un des éléments constitutifs, on se demande pourquoi l'homme aurait besoin de la liberté.

Du fait qu'elle nie la liberté, la théosophie est obligée de nier le mal. Elle a aussi adopté, en ce qui le concerne, le point de vue évolutionniste, auquel elle adjoint parfois un certain manichéisme. Si la liberté n'existe pas, le mal n'existe pas non plus. Les théosophes oscillent entre le monisme évolutionniste et naturaliste [299] et le dualisme manichéen. Mais le monisme et le dualisme sont également incapables, non seulement de résoudre le problème du mal, mais simplement de le poser. En effet, le dualisme conçoit aussi le mal du point de vue naturaliste, car il ne voit en lui qu'une sphère particulière, indépendante de l'être, que la nature inférieure et mauvaise. L'interprétation spirituelle du mal est toujours liée à la liberté. Le mal prend sa source dans la liberté et non dans la nature, c'est pourquoi il est irrationnel. Tel est le point de vue du christianisme. La théosophie, par contre, fait dériver le mal de l'évolution cosmique et admet qu'il puisse être vaincu en elle. Le problème du mal, comme celui de l'homme et de Dieu, sombre dans l'infinité cosmique. En définitive, il n'y a ni liberté, ni mal, ni homme, ni Dieu, mais uniquement un processus cosmique, une alternance infinie d'éons, une agrégation et une dissolution de plans universels. Il existe une infinité en puissance, mais pas d'infinité actuelle, une infinité cosmique, mais pas d'infinité divine, pas d'éternité.

# III

La distinction fondamentale entre le christianisme et la théosophie réside en ce que l'un est la religion de la grâce, alors que l'autre ignore la grâce. La conception théosophique du monde porte l'empreinte de la loi et non de la grâce. La voie que professe la théosophie, et que suivent les théosophes, est exclusivement celle qui mène du bas vers le haut. L'homme naturel fait des efforts surhumains pour atteindre les mondes spirituels ; il gravit les échelons d'un sombre escalier. Mais pas un rayon ne vient éclairer d'en haut ce chemin frayé dans l'obscurité. L'homme s'achemine vers la lumière par de ténébreuses impasses, sans recevoir aucun appui.

La destinée humaine est régie par la loi et non pas par la grâce. Ce naturalisme atteint même la profondeur de la vie spirituelle et divine. La justice s'identifie avec cette loi naturaliste, avec la loi de la nature spirituelle. [300] Le karma est précisément une de ces lois de la destinée humaine, à laquelle l'homme ne peut échapper, devant racheter par ses réincarnations infinies de l'avenir les conséquences de ses incarnations infinies du passé. Le passé s'étend indéfiniment vers l'avenir, il est invincible. Le karma est, d'une part, la loi naturelle de l'évolution spirituelle, qui indique que la destinée humaine est régie par la loi et ne bénéficie pas de la grâce ; et, d'autre part, il est la loi de la justice, la récompense méritée, la récolte de ce qui a été semé, le rachat de ce qui a été commis. Pour la conscience théosophique, la loi naturelle et la loi morale s'identifient.

Vous pouvez considérer sous un jour sinistre et inextricablement sombre la perspective de ces transmigrations et de ces évolutions ; toutefois la doctrine théosophique elle-même est fondée sur l'hypothèse optimiste qui admet dans l'évolution naturelle des mondes spirituels la manifestation d'une loi équitable, le triomphe d'une justice cosmique et divine. La théosophie ne voit pas l'incursion du mal libre et irrationnel dans la vie universelle ; aussi n'éprouve-t-elle pas le besoin d'en être libérée par la grâce. Tout s'acquiert par le travail, rien n'est octroyé gracieusement. La grâce est gratuite, aussi est-elle incompréhensible et inadmissible pour la théosophie. La justice kar-

mique, en subordonnant l'homme à l'évolution cosmique naturelle, nie également la surabondance créatrice. La nature humaine n'est pas appelée à la création, mais au développement, à l'évolution, au rachat du passé dans l'avenir.

Le christianisme se distingue radicalement en tout cela de la théosophie, car il est la religion de la grâce surabondante et gratuite. Dans le mystère de la rédemption, la loi et la justice karmiques de la destinée humaine sont surmontées. Le christianisme est la religion de l'amour ; il triomphe à la fois de la loi de la nature et de la loi de la justice. L'homme qui a communié au mystère de la Rédemption, qui a reçu le Christ en lui et qui participe à la génération du Christ, ne peut plus être soumis à la loi karmique, ne peut plus être contraint de racheter le passé, de le surmonter par des transmigrations infinies, par un long processus de justice conforme à la loi. Le brigand sur la croix qui, dans un élan spontané, eut recours au Christ n'est plus subordonné [301] à la loi et à la justification karmiques ; il aboutit soudainement au but de la voie spirituelle, qu'il ne devrait atteindre, selon la loi de l'évolution et de la justice, qu'en parcourant une interminable série d'incarnations. Lui qui a vécu une vie de péchés et de crimes sera avec le Christ au paradis, au sein du Père Céleste.

Du point de vue théosophique, la destinée du brigand évangélique est inconcevable, quoique les théosophes envisagent parfois la possibilité d'une réduction du karma. Dans la destinée du brigand, cette loi est abrogée. La nature la plus profonde du christianisme réside dans cette suppression du karma, dans la victoire remportée par la grâce sur la destinée humaine soumise à la loi. Le christianisme soustrait l'homme au pouvoir du temps et des processus transitoires, tandis que la théosophie l'y maintient. Il n'existe pas de livre théosophique dans lequel on puisse trouver, non seulement la solution du problème relatif au temps et à l'éternité, mais même sa position. La théosophie semble connaître l'infini sans connaître l'éternité. L'homme demeure séparé de Dieu par l'infini du processus cosmique ; il ne peut communier immédiatement à l'éternité, à la vie divine, il demeure enchaîné à la vie cosmique.

L'Église chrétienne place l'homme face à face avec Dieu et lui dégage la voie d'accès menant à la communion avec Lui. Cette voie s'ouvre avant tout dans la prière. Dans cette expérience, l'homme se tient devant Dieu sans l'intermédiaire de hiérarchies et d'évolutions ;

il sort du temps pour entrer dans l'éternité, il quitte la vie du monde pour pénétrer dans la vie divine. L'expérience de la communion avec Dieu, établie par la prière, n'est pas justifiée par la conscience théosophique. La prière, pour elle, acquiert un tout autre sens, elle n'est qu'une des formes de la méditation.

En subordonnant l'homme à l'évolution cosmique, en lui refusant la lumière absolue acquise de toute éternité, la théosophie rend inintelligible le sens, le Logos de la vie universelle et humaine. Le sens ne procède pas de l'évolution, l'évolution suppose un sens planant au-dessus de chaque processus temporel et le précédant. La lumière doit être au début et non au terme du chemin, car elle doit éclairer la route que suit l'homme. La théosophie mène l'homme par la voie d'une évolution [302] cosmique, dont le sens est inexplicable, qui demeure obscur et dont on ignore l'aboutissement. Si la lumière n'est qu'au terme de l'évolution infinie, elle n'éclaire pas la voie et ne peut en expliquer le sens. L'homme se trouve être ainsi l'instrument d'agents cosmiques qui lui demeurent inintelligibles. Le Logos, étant lui-même un de ces agents, ne domine point le processus cosmique et l'homme n'a aucune possibilité de communier avec lui. Mais le sens ne s'acquiert que dans l'éternité, il est inaccessible dans l'infinité, où tout sens est englouti. On refuse à l'homme le point d'appui dans l'éternité, il n'est enraciné que dans le temps infini. L'absence de grâce dans la théosophie nous rend inintelligible le sens du monde et le sens de la vie humaine. Au nom de quoi, au nom de qui, l'homme doit-il parcourir sa voie d'évolution ? A vrai dire, la théosophie ignore la révélation et cela détermine toutes ses particularités.

Le christianisme est moins optimiste, parce qu'il reconnaît le principe irrationnel du mal dans le monde et parce qu'il ne présume pas que la loi de l'évolution spirituelle soit nécessairement bonne. Mais il est infiniment plus joyeux et plus lumineux que la théosophie, parce qu'il a foi en la bonne nouvelle de la délivrance du mal et de la venue du Royaume de Dieu. La notion de ce Royaume ne joue aucun rôle dans la doctrine théosophique. L'eschatologie n'y est pas abordée, car le karma, les évolutions et incarnations infinies et même la fusion avec la divinité impersonnelle, n'offrent aucune solution à la destinée finale de l'homme. Pour la conscience théosophique, la rédemption semble n'avoir pas été accomplie, ou du moins elle n'y attache pas plus d'importance que la conscience hindoue, bien que les théosophes

se trouvent à une époque chrétienne de la vie universelle. Pour eux, le monde demeure ensorcelé dans la magie, dans sa nécessité. Leur conception du monde est magique et non mystique. La théosophie est une réaction, dans le monde chrétien, de principes spirituels préchrétiens, mais comme elle est un syncrétisme, elle absorbe en elle certains éléments du christianisme, mais en déformant inévitablement les notions chrétiennes de l'homme, de la liberté et de la grâce. Les théosophes considéreront évidemment comme inexacte une semblable interprétation de leurs doctrines. Ils essaieront [303] de prouver que la théosophie enseigne une antique sagesse divine, antérieure à toute l'évolution de notre monde, la science de grands initiés, qui dirigèrent toute cette évolution. Ces objections me sont connues d'avance, mais elles ne pourront me faire admettre que le sens de l'évolution universelle se révèle ainsi à l'homme et sanctifie sa voie de toute éternité. Leur relation, à l'égard de la sagesse antique et des grands initiés, est une relation autoritaire, dont ils sont les seuls à posséder le secret.

# IV

Les courants théosophiques et occultistes, qui deviennent de plus en plus populaires, soulèvent le problème de la gnose devant la conscience chrétienne. C'est en cela que réside leur signification positive. Le christianisme lui-même, ou plus exactement l'humanité chrétienne, est responsable de leur popularité. La théosophie séduit par sa négation des supplices éternels de l'enfer, que la conscience morale de l'homme contemporain se refuse à admettre. Elle séduit aussi par sa tentative de résoudre le problème de l'origine, du développement et de la destinée de l'âme, problème qui n'a pas de solution déterminée et admissible dans la conscience de l'Église. Elle séduit encore par sa réconciliation de la foi et de la connaissance, de la religion et de la science.

Ceux qui croient que le problème de la gnose peut être résolu par la théologie officielle n'approfondissent pas la question. Dans la conscience de l'Église subsiste un fort agnosticisme, conséquence de la lutte contre le gnosticisme. La conviction que la gnose autorisée s'est déposée et cristallisée dans la théologie orthodoxe d'Église, que

toute autre gnose est interdite et hérétique, prédomine officiellement dans le monde chrétien. Toutefois la théologie par sa nature et ses méthodes n'est pas une gnose. En elle les résultats sont connus d'avance, ils ne sont pas obtenus par le processus même de la connaissance et la théologie n'est appelée qu'à les soutenir et à les motiver. Dans [304] la théologie, la doctrine du cosmos n'est pas du tout dévoilée et la doctrine de l'homme ne l'est que d'une manière unilatérale. La cosmologie a toujours revêtu, dans le christianisme, un caractère de contrebande. La doctrine de la Sagesse (*Sophia*) fut une des tentatives ayant pour but de combler cette lacune. Il est curieux de constater que toutes les doctrines cosmologiques dans la théologie et dans la philosophie chrétiennes ont toujours suscité une certaine méfiance. La conscience théologique officielle accordait une préférence au positivisme scientifique et à la doctrine mécaniste de la nature, aux dépens de toute gnose cosmologique. De peur de diviniser le monde, on préférait l'athéiser.

Dans le christianisme moderne, un concordat, un équilibre relatif, une paix se sont établis entre la religion et la science. La conscience chrétienne, prédominante à notre époque, accuse en elle la perte du sens du cosmos et de la faculté de sa contemplation. Le monde médiéval, ainsi que le monde antique, entrevoyait le cosmos, le système hiérarchique de la nature. L'homme moderne a perdu cette faculté de le contempler, la nature s'est transformée pour lui en un objet soumis à la connaissance des sciences mathématiques et physiques et à la réaction pratique de la technique.

La conscience de l'Église perd de plus en plus à notre époque, son caractère cosmique. On commence à envisager l'Église comme une communauté de croyants, comme une institution ; on commence à interpréter les dogmes d'un point de vue moraliste, on ne discerne plus dans les sacrements que leur aspect psychologique et social, en oubliant leur élément cosmique. Le nominalisme dans la conscience de l'Église triomphe du réalisme.

La réalité du cosmos disparaît et se concentre exclusivement sur les réalités de la vie psychique et sociale. On évalue la religion d'un point de vue pratique, en tant qu'elle est une force sociale et organisatrice. Dans la théologie disparaît la doctrine qui envisage l'Église comme corps mystique du Christ, comme corps cosmique et non pas uniquement comme corps social. Un esprit de positivisme, sans qu'on

s'en aperçoive, pénètre dans le christianisme et dans la conscience de l'Église. Ce positivisme théologique d'un ordre très particulier est dépourvu de tout sens mystique de la [305] vie. Il est assez curieux de constater que le positivisme qui concerne la conception de la nature avait pénétré depuis longtemps dans le christianisme et qu'il est même né sur ce terrain.

L'œuvre de saint Basile le Grand, qui est une interprétation du livre de la Genèse est un exemple de ce positivisme *sui generis*. C'est un traité naturaliste qui, pour le niveau scientifique de cette époque, pourrait être comparé à ceux de Hæckel. Le positivisme et le naturalisme de cet ouvrage sont particulièrement manifestes, si on le rapproche du *Mysterium Magnum* de Bœhme, qui, lui aussi, comporte une interprétation de la Genèse. Chez saint Basile nous trouvons une physique descriptive, chez Bœhme, une gnose cosmologique. Mais cette gnose n'est pas reconnue par la conscience de l'Église, qui reste sur la défensive à l'égard de ses doctrines. Dans le christianisme et dans la science moderne, la connaissance antique est perdue, et les occultistes ont raison de l'affirmer. Comment la conscience chrétienne comprend-elle le rapport entre le gnosticisme et l'agnosticisme ?

Jusqu'à nos jours, les conséquences dernières de la controverse entre le gnosticisme et l'agnosticisme n'ont pas été mises en lumière. La théologie officiellement prédominante rejette les deux systèmes et tente de s'affermir dans la sphère intermédiaire. Mais il est impossible de se maintenir longtemps dans cette zone moyenne. La conscience dogmatique de l'Église est élaborée dans la lutte avec le gnosticisme. De ce fait, bien des choses furent prédéterminées. L'antignosticisme devint, dans un certain sens, l'agnosticisme. La connaissance des mystères de la vie cosmique fut interdite. Le travail dogmatique des Docteurs de l'Église et des Conciles Œcuméniques n'était pas une gnose ; des formules s'élaboraient en vue d'une expérience religieuse normative et cette élaboration s'accomplissait par la réfutation de doctrines erronées. La conscience de l'Église faisait une association entre la gnose et la déformation de l'expérience religieuse.

L'Église chrétienne avait avant tout choisi pour mission de soustraire l'homme à l'emprise de la nature, de l'affranchir du pouvoir des éléments et des démons. L'agnosticisme de l'Église préservait l'esprit humain de ce joug des éléments naturels, de cet infini cosmique menaçant de l'engloutir. Il y a là une lutte [306] qui s'est accomplie pour

l'homme, pour son image, pour la liberté de son esprit. Voilà pourquoi il ne faut pas considérer avec mépris l'agnosticisme de l'Église, ni le critiquer trop légèrement, il faut en saisir le sens. La conscience de l'Église admet plus facilement la conception mécaniste de la nature, le positivisme scientifique, qu'elle n'admet le gnosticisme, la cosmologie gnostique. Elle redoute le pouvoir de la magie sur l'âme humaine et veut en affranchir son esprit.

Les anciens gnostiques étaient, sous bien des rapports, des penseurs remarquables. Les docteurs de l'Église furent, sans aucun doute, injustes à leur égard et déformèrent souvent leurs idées [75]. Valentin fut un homme génial ; nous pouvons même le constater d'après le traité par trop partial de saint Irénée. Mais chez les gnostiques, dont l'attitude vis-à-vis du cosmos demeurait païenne, l'homme n'était pas libéré du pouvoir des esprits et des démons, il restait ensorcelé dans la magie. A vrai dire, les gnostiques n'étaient pas des hérétiques chrétiens, ils étaient des initiés païens, ayant absorbé d'une manière syncrétique des éléments de sagesse chrétienne. Mais jamais ils n'accueillirent en eux le mystère fondamental du christianisme, celui de la rédemption de l'homme, de la transfiguration de la nature inférieure en nature supérieure. Ils ont, en réalité, une conception statique du monde, ils ne conçoivent pas le dynamisme chrétien. On peut trouver chez eux des rudiments de l'évolutionnisme ; ils parlent d'époques et de périodes historiques. Ces notions présentent un certain intérêt, mais elles sont fort loin du dynamisme chrétien, qui professe la transsubstantiation, la transfiguration de la nature inférieure. Pour les gnostiques, l'image de Dieu et l'image de l'homme sombrent et se fractionnent dans les processus cosmiques. Le cosmos, avec sa structure hiérarchique extrêmement complexe, avec ses éons infinis, n'écrasait pas seulement l'homme, il écrasait aussi Dieu.

La conscience de l'Église se souleva, au nom de Dieu et au nom de l'homme, contre cette forme de gnosticisme, elle refusa de laisser l'homme devenir la proie des forces cosmiques. La délivrance spirituelle, la libération à l'égard du pouvoir de ces forces, voilà quelle fut l'œuvre significative de la conscience de l'Église. [307] Pour comprendre le mystère de la transfiguration de l'inférieur en supérieur, il est nécessaire de soustraire l'homme à la loi cosmique. Aussi, jusqu'à ce que l'homme ne soit émancipé spirituellement de l'élément naturel,

[75] Cf. E. de Faye : Gnostiques et gnosticisme.

jusqu'à ce qu'il ait uni sa nature spirituelle à Dieu, la conscience de l'Église a établi des limites à sa pénétration gnostique dans les mystères de la vie cosmique. Le gnosticisme exaltait l'orgueil des hommes « pneumatiques » et leur présomption de supériorité sur les hommes « psychiques » et les hommes « charnels » ; mais il ne put trouver la voie de la sanctification de l'âme et du corps, de leur transfiguration et de leur insertion dans l'esprit.

La conséquence de l'agnosticisme de l'Église, dans l'histoire intellectuelle de l'humanité, apparut dans le développement de la science et de la technique, dans la mécanisation de la nature. Le christianisme affranchit en l'homme des forces qui s'élevèrent ensuite contre lui. Telle est la tragique destinée de l'être humain. Et jusqu'à maintenant, des hommes, qui ont pourtant le sens de l'Église, accordent souvent une préférence à la mécanique et la physique positivistes qui, selon eux, ne présentent aucun danger pour le christianisme, plutôt qu'à la cosmologie gnostique qui leur apparaît comme devant le concurrencer. Mais l'union du christianisme avec la conception mécaniste de la nature n'est pas, en principe, obligatoire.

On aurait tort d'en conclure que le christianisme n'admet pas la gnose, qu'il ne souffre pas la connaissance des mystères cosmiques. Cela la conscience dogmatique de l'Église ne le prétend pas. Clément d'Alexandrie, Origène, saint Grégoire de Nysse et saint Maxime le Confesseur furent des gnostiques chrétiens. La gnose chrétienne est donc possible. Le christianisme ne peut admettre un retour à la conception païenne de la nature, à la démonolâtrie, à la domination de la magie sur l'esprit humain, au morcellement de l'image humaine par les esprits des éléments.

Il est dit : « Soyez prudents comme les serpents et simples comme les colombes. » De ce fait, la sagesse du serpent, la gnose, se trouve affirmée. Mais cette sagesse n'a rien d'incompatible avec la simplicité du cœur. Le christianisme nie que l'homme puisse venir à Dieu et aux mystères divins par la voie d'une incessante évolution de pensée ; il affirme que sur les voies [308] de la connaissance divine, l'homme subit une catastrophe spirituelle modifiant sa conscience et sa pensée, qu'il passe par l'expérience de la foi dans laquelle le monde des choses invisibles est démontré. Dans cette expérience s'entr'ouvre la possibilité d'une connaissance. La foi ne renie pas la gnose, elle lui aplanit la voie dans l'expérience spirituelle.

Cette question se pose, pour nous, orthodoxes, d'une manière toute différente que pour la conscience catholique. Celle-ci affirme que Dieu peut être connu non seulement par la révélation, mais aussi par les forces naturelles de la raison humaine. Cette notion constitue la pierre d'angle du système thomiste. Il y a là un rationalisme qui refuse d'admettre qu'il y ait, dans toute connaissance de Dieu, une antinomie pour la raison. Le concile du Vatican a frappé d'anathème tout être qui affirme que Dieu, unique et authentique, notre Créateur et Maître ne peut pas être connu à travers des choses créées, par la lumière naturelle de la raison humaine. Cette sentence qui censure le fidéisme et condamne des penseurs catholiques comme Pascal et Joseph de Maistre, affermit dans la conscience de l'Église, un naturalisme rationaliste, une façon de penser de Dieu dans des catégories rationnelles. La théologie naturelle se trouve reconnue obligatoire.

Pour la conscience orthodoxe, le problème se pose différemment ; elle ne connaît pas de doctrine rationnelle obligatoire semblable au thomisme. Ce naturalisme rationaliste est le fruit de l'agnosticisme et il est dirigé contre toute gnose. Dieu et le mystère de la vie divine sont inconnaissables ; mais dans la nature, dans la création, on peut, par une voie rationnelle et naturaliste, acquérir les preuves de l'existence divine. Une paix s'établit entre la révélation et la connaissance naturelle de Dieu, entre la religion et la science. Ce concordat entre les ordres surnaturels et naturels n'élargit pas le domaine de la gnose ; au contraire il le restreint ; il résulte d'un manque de foi dans la possibilité de l'illumination de la raison, dans la possibilité d'une connaissance en l'Esprit, d'une connaissance théandrique. Mais si une gnose chrétienne est possible, elle ne peut être qu'une connaissance spirituelle, mystique, et non pas naturelle ni rationnelle.

Le travail de la pensée a été moins intense dans l'Orient orthodoxe que dans l'Occident catholique. La [309] pensée orthodoxe n'a pas élaboré de doctrine précise, mais toutefois l'Orient est plus gnostique que l'Occident, il croit davantage à la possibilité d'une gnose mystique, d'une gnose qui souvent est considérée en Occident comme une hérésie. Les docteurs de l'Église d'Orient sont plus gnostiques que les docteurs occidentaux. Aussi la gnose chrétienne peut-elle plus facilement se développer sur le terrain spirituel de l'orthodoxie que sur celui du catholicisme. Les mouvements russes, religieux et philosophiques, en témoignent. L'agnosticisme chrétien, qui subsiste et s'af-

firme intégralement dans le rationalisme catholique, avait sa justification.

Mais un jour peut venir où il devra disparaître du christianisme, car il devient dangereux. Cet agnosticisme chrétien affirmait un pragmatisme de la non connaissance. On doit limiter la réceptivité de l'homme, afin qu'il ne soit ni assourdi, ni aveuglé, par le tonnerre et la lumière cosmiques. Nous sommes protégés par notre insensibilité, par l'absence de réceptivité, contre tout ce qui, pour nous, est dangereux et pour quoi nous ne sommes pas spirituellement mûrs. La non connaissance peut être une sauvegarde tout autant que la connaissance. Si nous pouvions voir et connaître dans le monde tout ce que nous ne voyons et ne connaissons pas, nous n'aurions pu le supporter et aurions été disséminés par les éléments du monde. La clairvoyance est dangereuse, elle ne peut être accessible qu'à une minorité, car elle suppose une grande préparation spirituelle. L'homme n'aurait pu supporter la vision de l'*aura* entourant les êtres.

Mais un temps peut venir, où la non connaissance sera plus dangereuse que la connaissance, que la réceptivité sensible. Le sens pragmatique de la non connaissance peut perdre sa valeur ; c'est alors que le pragmatisme de la connaissance entre dans ses droits. La connaissance est utile, en tant que protection contre les forces hostiles du monde. Ce n'est pas seulement la connaissance mécanique de la nature, nous armant de la technique, qui nous est indispensable, mais celle de la vie intérieure du cosmos, de la structure du monde. Pour elle, l'homme doit être spirituellement fortifié, il doit acquérir la sagesse du Christ, non pas cette intelligence à laquelle souscrit le Concile du Vatican, qui est rationnelle et naturelle, mais une [310] intelligence illuminée. L'homme, alors, ne risquera plus d'être morcelé par les éléments cosmiques, il ne courra plus le danger de tomber au pouvoir des démons. La gnose chrétienne repose sur l'acquisition de la sagesse du Christ, sur la connaissance théandrique en Christ et par le Christ. On ne peut vaincre la pseudo-gnose, qu'en lui opposant une gnose authentique, celle du Christ. C'est ce que nous enseignent les mystiques chrétiens. Les temps sont venus où la science ne peut plus demeurer neutre ; ou bien elle sera chrétienne, ou bien elle sera une magie noire.

Nous trouvons dans la théosophie certaines vérités et des éléments de connaissances antiques. La théosophie se rattache à l'occultisme ; ce dernier n'est pas une tendance contemporaine, il remonte à une très

vieille tradition, qui se perpétue à travers toute l'histoire de l'esprit humain. Les sciences dites occultes ne comportent pas que du charlatanisme. La sphère de l'occulte, la magie en tant que force réelle, existe dans le monde naturel. Ces forces secrètes, qui n'ont pas encore été étudiées par la science, agissent et dans l'homme et dans le cosmos. Au cours des dernières décades, la science contemporaine s'est orientée progressivement vers l'étude de ces phénomènes occultes, qui se manifestent dans l'homme et dans la nature. La sphère du subconscient, que connaissaient les hommes de l'antiquité, mais qui semblait s'être fermée à l'humanité nouvelle, s'élargit peu à peu. La science commence à admettre dans le domaine de ses recherches, des manifestations magiques, qui furent pendant longtemps considérées comme des survivances de superstitions et comme des impostures. Du Prel, représentant de l'occultisme scientifique, affirmait, il y a déjà longtemps, que la science doit inévitablement retourner à ses vérités magiques, que la magie est précisément la science physique inconnue [76]. Des phénomènes comme la télépathie, la clairvoyance, le magnétisme animal, le somnambulisme, la matérialisation etc. deviennent les objets d'une analyse scientifique. La science est obligée de reconnaître certains faits qu'elle avait niés précédemment. La Société des Recherches psychiques en Angleterre se consacre déjà [311] depuis longtemps à l'étude de ces faits, et de nombreuses découvertes ont été effectuées dans ce domaine par les psychiatres et les neuropathologues [77].

L'opinion qui prédominait officiellement et qui, établissant des limites infranchissables à la connaissance, déterminait à l'avance ce qui ne peut pas être obtenu dans l'expérience, n'est plus admissible, car nous en discernons le caractère superstitieux et dogmatique. Nous reconnaissons à l'heure actuelle le champ illimité de l'expérience et nous ne croyons plus aux interdictions maintenues par l'empirisme rationaliste. Nous nous sommes artificiellement soustraits à la réceptivité de toute une catégorie de phénomènes occultes de la nature, que l'on percevait à des époques antérieures, alors que la conscience n'était pas opprimée par des limitations rationalistes. La science se voit obligée de reculer à l'infini l'horizon et d'étudier tous les phéno-

---

76 Voir le livre de du Prel : *Die Magie als Naturwissenschaft*, où il affirme résolument que la science est née de la magie.

77 Particulièrement par l'école de Freud, de Coué et de Baudoin.

mènes, si incroyables, occultes et miraculeux qu'ils puissent lui paraître. La nature de l'univers et celle de l'homme sont infiniment plus riches en forces, que ne le concevait la conscience scientifique à l'époque des « lumières ». La sphère du subconscient fait définitivement partie de la sphère des recherches scientifiques et cette sphère constitue une source intarissable. Toute la puissance créatrice de l'humanité relève du subconscient. Le développement de la science dans cette direction, confirme bien des assertions de la tradition occulte. La magie primitive ne s'est pas cristallisée définitivement dans la science, qu'elle avait elle-même engendrée ; elle a eu aussi sa propre ligne différenciée de développement. Il n'existe pas que la magie des sauvages, il existe aussi une magie des hommes civilisés. Cette voie est restée parallèle à celle du développement de la science. Mais le moment vient où ces parallèles se rejoignent en un point commun et où la science, parvenue à son ultime perfection, s'unit de nouveau à la magie. Nous assistons actuellement à ce processus. La popularité des courants occultes n'en est que le symptôme.

L'occultisme, en tant qu'élargissement de la sphère relative à la connaissance du monde et de l'homme, est conciliable, en principe, avec le christianisme, qui [312] ne s'y oppose pas plus qu'il ne s'oppose à la science. L'occultisme n'est pas plus en contradiction avec le christianisme que ne le sont la physique ou la psychologie. Mais il se heurte à lui et provoque une vive réaction de la part de la conscience chrétienne, chaque fois qu'il prétend se substituer à la religion. L'occultisme, comme religion, est à l'antipode du christianisme. On peut en dire autant du spiritisme, qui peut être à la fois une étude scientifique ou une pseudo-religion comme chez Alan Kardec. Dans la conscience chrétienne l'occultisme pseudo-religieux donne lieu aux mêmes objections que provoquait naguère l'enseignement des gnostiques. Notre connaissance de Dieu, notre christologie et notre conception de la mission de l'homme, ne peuvent résulter de connaissances occultes. Les sciences occultes font des recherches sur les forces cachées de la nature, mais elles ne peuvent résoudre les derniers problèmes de l'être. Nous voyons, dans les contemplations théosophiques de la vie cosmique, le côté dangereux de l'occultisme transgressant ses limites.

La théosophie fait l'anatomie de l'homme et du cosmos, elle dissèque tout ce qui possède la parfaite unité organique et elle contemple

l'état cadavérique du monde. Ce n'est pas une contemplation ou une connaissance vivante. La vie s'éteint au contact des théosophes et des occultistes qui prétendent connaître le mystère dernier. Ils aperçoivent des particules de l'être, mais il ne leur est pas donné de voir son intégralité. La théosophie prétend être une très vaste synthèse ; mais en réalité elle est analytique : elle fait l'autopsie des tissus vivants du corps universel et procède à leur préparation, et à cela correspond bien le schématisme extrême de la doctrine théosophique. Dans ses schémas, qu'il faut apprendre par cœur, il y a comme un relent de cadavre. La théosophie nous donne des tracés de la dépouille terrestre dans laquelle tout est disséqué en parties constituantes. Quant au mystère de l'agrégation de ces parties en un corps vivant, en un organisme intégral, elle l'ignore. La théosophie n'est pas une synthèse de la religion, de la philosophie et de la science, mais, au contraire, un mélange confus dans lequel on ne retrouve plus ni religion, ni philosophie, ni science véritables.

L'occultisme doit être entièrement reporté au domaine [313] de la science, dont il élargit les investigations. Mais la religion ne peut en aucune façon lui être subordonnée. La gnose chrétienne authentique suppose un fondement religieux positif, elle puise sa force dans les révélations du monde spirituel, elle unit effectivement la religion, la philosophie et la science, sans subordonner la foi à une pseudo-science.

La conscience de la personnalité peut et doit être développée ; et à cet épanouissement correspondra une nouvelle interprétation de la nature, qui cessera d'être perçue d'une manière statique. Mais l'affirmation d'une conscience cosmique présente aussi certains dangers. L'émancipation de la personnalité, qui lui permet d'atteindre l'étendue du cosmos, peut mener à la perte de ses limites, ou à son absorption par l'infinité cosmique. Or, la conscience chrétienne ne peut admettre qu'une gnose cosmique où la nature de la personnalité demeurera précise, où elle ne sera ni troublée, ni dissociée par cette infinité. Le problème de la gnose est, pour la conscience chrétienne, un problème à double tranchant. L'interdiction de la gnose accorde la suprématie à la pseudo-gnose, engendre la doctrine théosophique, où des vérités éparses sont artificiellement synthétisées. Il faut donc opposer à la fausse théosophie une théosophie chrétienne authentique.

# V

L'occultisme a raison quand il voit dans la nature non pas un mécanisme, mais une hiérarchie d'esprits ; il a également raison quand il nie l'unicité, l'isolement et la stagnation de notre éon universel. Non seulement la conscience positiviste, mais même la conscience de l'Église identifie, en quelque sorte, l'univers, la création avec l'éon de notre monde. Il n'existe pas de limites précises l'isolant de ce qui le précédait, de ce qui lui succédera et de ce qui se trouve au delà de lui.

À l'aube de la vie universelle, la nature était moins matérialisée, moins condensée qu'elle ne l'est dans l'évolution de notre éon. Les traditions occultes nous parlent de cette incandescence du monde, elles renferment [314] des vérités oubliées par notre conscience religieuse et scientifique. Au début de notre vie universelle, la conscience de l'homme était somnolente ; à cet état correspond une absence de limites précises entre notre monde et les autres. La chronique akashique elle-même contient sous ce rapport des éléments de vérité. L'endurcissement de la nature matérielle n'est pas la vérité dernière. Dans la conscience chrétienne, la conception matérialiste de la nature subira inévitablement une crise. A l'heure actuelle, l'homme redoute déjà le mécanisme momifié. L'occultisme s'égare dans sa contemplation de la nature vivante et animée, mais le problème qu'il pose est juste.

Les philosophes et les théosophes à l'époque de la Renaissance abordaient mieux les mystères de la nature que les hommes contemporains. Bœhme considère que la vie du cosmos se déroule dans les catégories du bien et du mal, du péché et de la rédemption, des ténèbres et de la lumière, c'est-à-dire dans les catégories de la vie spirituelle ; Paracelse, riche en idées profondes, avait déjà suivi cette voie et nous pourrions souvent avoir recours à eux. Leur théosophie et leur cosmologie sont infiniment supérieures à celles de Besant ou de Steiner. On ne peut concevoir le cosmos que comme un organisme vivant. Il faut voir l'esprit dans la nature et la nature dans l'esprit. Il faut dans le subjectif percevoir l'objectif, dans le spirituel le naturel, dans l'anthropologique le cosmique. La cosmologie a été toujours fondée sur la vision de l'identité intérieure de l'esprit et de la nature, c'est-à-dire,

sur une conception de la nature qui l'envisage comme phénomène de l'esprit.

La doctrine sophiologique de la pensée religieuse russe est une de ces tentatives ayant pour but de restituer au christianisme la conscience cosmique, de donner en Christ une place à la cosmologie et à la cosmosophie. Elle a une valeur symptomatique, car elle s'efforce de surmonter le positivisme de l'Église. Nous trouvons ici une des expressions du platonisme chrétien, la pénétration dans la conscience de l'Église du monde des Idées, de la doctrine relative à l'âme universelle, du réalisme platonicien que l'on peut opposer à la dégénérescence nominaliste du christianisme. Il faut reconnaître que la conscience de l'Église, dans ses formes officielles et prédominantes, ne croit pas en la réalité [315] du cosmos, qu'elle envisage le monde sous l'angle du positivisme, en adoptant une interprétation moraliste du christianisme. La nature cosmique de l'Église est tout à fait inaccessible à cette conscience, qui n'entrevoit que sa portée sociale. Mais la doctrine sophiologique revêt un caractère tel, que le problème du cosmos menace d'absorber définitivement le problème de l'homme ; sa liberté et son activité créatrice y disparaissent. Toutefois, à notre époque, le problème religieux capital est celui de l'homme, et non celui de la *Sophia* ou du cosmos. La sophiologie doit être liée au problème anthropologique. Bœhme, en ce sens, est un grand précurseur. Pour notre conscience, il a plus de valeur que Platon. Sa doctrine est aussi moins panthéiste que celle des adeptes de la sophiologie russe. Rappelons ici brièvement ce qui a été dit sur cette doctrine de Bœhme, et essayons de tirer nos conclusions.

La *Sophia* est la Vierge de l'homme, sa *Virginitæt* [78]. L'homme est androgyne quand en lui demeure sa Vierge, quand il est vierge, chaste et intégral. La chute de l'homme-androgyne est pour lui la perte de la Vierge, qui remonte au ciel, tandis que sur la terre apparaît la femme rachetant son péché dans la maternité. La nature féminine attire et séduit éternellement le principe masculin dépourvu d'intégralité, elle aspire à s'unir à lui sans jamais obtenir satisfaction. L'homme tombe au pouvoir de l'élément sexuel, se soumet à la nécessité naturelle. De plus, la perte de la Vierge marque pour lui la perte de la liberté ; car l'intégralité, la chasteté, constitue la liberté. Le monde naturel n'est

[78] La doctrine de la *Sophia* chez Boehme est répandue dans tous ses écrits principaux.

pas vierge, ce n'est pas l'élément féminin sage qui le régit. Mais la Vierge céleste pénètre à nouveau dans ce monde naturel sous forme de la Vierge Marie et d'elle naît en esprit la génération du nouvel Adam, dans laquelle la virginité sage et la maternité sainte doivent vaincre la mauvaise féminité. La vénération de la « *Sophia* », de la Vierge céleste s'unit à la vénération de la Mère de Dieu. D'elle naît le Dieu-Homme, dans lequel, pour la première fois dans l'histoire du monde naturel, apparaît l'absolue virginité, l'absolue intégrité, c'est-à-dire l'état androgyne de la nature humaine.

[316]

L'âme universelle est féminine, elle est déchue, mais en elle, ainsi que dans l'âme humaine, le rétablissement de la virginité est possible. La Vierge Marie apparaît comme le principe virginal de l'âme universelle. La cosmosophie est la connaissance de ce principe, c'est-à-dire de son éternelle beauté. La « *Sophia* » est la Beauté. La Beauté est la Vierge Céleste. L'illumination et la transfiguration du monde naturel créé est la manifestation de la Beauté. Et quand l'art, au sens le plus large du mot, pénètre la beauté du cosmos, il perçoit, au delà de la laideur du monde naturel, la virginité du monde, l'idée divine le concernant. Mais la sagesse du monde est liée à la virginité de l'homme. La doctrine sophiologique russe semble nier que l'homme soit au centre du monde, que le cosmos soit en lui, ce n'est pas une doctrine virile, car elle soumet l'esprit masculin à l'âme féminine.

Nous devons revenir d'une manière nouvelle au sentiment du cosmos. La tâche de la gnose chrétienne consiste à établir un équilibre idéal entre la théo-sophie, la cosmo-sophie et l'anthropo-sophie. Car la mystique, l'occultisme et la religion coexistent dans la conscience humaine. La mystique est la communion immédiate avec Dieu, la contemplation de Dieu et l'union avec Lui. L'occultisme est l'union avec les forces secrètes du cosmos, et il est aussi le développement cosmique. La religion est l'attitude organisée de l'humanité vis-à-vis de Dieu, la voie hiérarchique et normative de communion avec Lui. Bœhme, plus que tous les autres gnostiques, sut unir en lui les moments mystiques, occultes et religieux ; aussi sa gnose, malgré certains écarts, se rapproche-t-elle le plus de la gnose chrétienne authentique. L'ésotérisme et l'exotérisme ne s'excluent pas l'un l'autre ; l'exotérisme doit être compris de la profondeur de l'ésotérisme.

La théosophie est un syncrétisme religieux. De semblables mouvements surgissent à des époques de recherches et de crises spirituelles. Des fragments de connaissances antiques et des traditions occultes s'y mêlent à la conscience moderne, au naturalisme et au rationalisme contemporains. Ce qui choque le plus dans la théosophie et l'anthroposophie, c'est leur présomption, la prétention à une connaissance qu'elles ne possèdent pas, la revendication d'une attitude toute particulière à l'égard de leurs écrits, la certitude avec [317] laquelle elles affirment que les non-initiés ne peuvent saisir la portée de leurs enseignements. L'attitude spirituelle des théosophes n'est pas chrétienne : elle est empreinte de suffisance. La théosophie séduit par l'idée de la fraternité des hommes et des peuples qu'elle ne parvient pas à réaliser. Toutefois des courants de ce genre sont toujours les précurseurs d'une forte lumière spirituelle.

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre IX

# LE DÉVELOPPEMENT SPIRITUEL ET LE PROBLÈME ESCHATOLOGIQUE

## I

Il est difficile de traiter du principe même de certaines questions, car il y a des associations d'idées qui nous éloignent de la situation exacte du problème. Les hommes sont fort peu libres dans leur pensée ; celle-ci est déformée par leur émotivité. C'est ainsi que la pensée religieuse se refuse à poser et à examiner impartialement le problème du développement spirituel, parce que l'idée même d'un « développement » évoque par association d'idées la théorie évolutionniste et la théorie du progrès particulières au XIX^e^ siècle. Les théories de l'évolution et du progrès nous ont caché l'idée du développement créateur de l'esprit. L'introduction du principe du développement dans la vie religieuse est qualifiée de « modernisme », elle est considérée comme une adaptation à l'évolutionnisme irreligieux contemporain. Or il est indispensable d'établir le point suivant : on peut rejeter la théorie de l'évolution, mais il est impossible de nier le fait même du développement dans le monde. Il est nécessaire également d'établir une distinc-

tion entre le développement de l'esprit et l'évolution de la nature. Nous critiquons à juste titre la théorie du progrès dans laquelle nous voyons une pseudo-religion qui tend à se substituer à la religion chrétienne [79].

Mais il est nécessaire de rappeler que l'idée du progrès religieux est d'origine chrétienne, qu'elle n'est que la sécularisation et la déformation de l'idée messianique, de la recherche et de l'attente chrétienne du [320] Royaume de Dieu. L'idée du progrès est une idée religieuse téléologique, qui suppose que l'histoire a un sens et un but absolus. Envisagée sous l'angle du positivisme, cette idée est en réalité dépourvue de tout intérêt et présente une contradiction notoire. Le positivisme ne peut parler que d'une évolution privée de but et de sens. Car le progrès implique des valeurs spirituelles qui s'élevant au-dessus de lui, déterminent son sens. C'est là une vérité élémentaire et depuis longtemps établie. Mais on ne se rend pas suffisamment compte du fait que l'idée du progrès, c'est-à-dire du mouvement, du processus historique vers un but absolu et suprême, n'a été possible que grâce au christianisme, qu'elle n'aurait jamais pu naître dans la conscience hellénique.

L'histoire se dirige vers un événement central et absolu par son importance : la venue du Christ. Et du Christ elle se dirige plus loin vers l'événement final qui doit clore l'histoire universelle ; la seconde venue du Sauveur. Voilà ce qui détermine l'existence d'époques dans l'histoire universelle et ce qui détermine le progrès spirituel. C'est ainsi que se construit le dynamisme spirituel intérieur de l'histoire. Celle-ci n'est pas seulement une évolution extérieure dépourvue de sens, c'est-à-dire une répartition des éléments du monde, dans laquelle ne se manifeste aucune valeur absolue ; dans l'histoire universelle il y a une dynamique du sens, il y a le Logos, qui détermine le mouvement intérieur. Le christianisme est messianique et eschatologique, c'est-à-dire dynamique et progressif au sens spirituel, au sens le plus profond du mot. Il est un mouvement vers une fin où tout se trouvera résolu. Il n'est pas une évolution au sens actuel du mot, il n'est pas soumis au développement déterminé par la nécessité naturelle. Le christianisme n'est pas apparu comme une vérité statique et immuable, qui aurait été donnée sous sa forme définitive : il vint dans le monde comme une

[79] J'ai critiqué radicalement la théorie du progrès dans mon livre : *Le sens de l'histoire*.

vérité dynamique et comme un irrésistible déploiement. On ne comprit pas tout d'abord qui était le Christ, l'enseignement dogmatique de l'Église ne fut pas immédiatement révélé ; la liturgie ne se créa pas d'emblée et l'organisation de l'Église ne s'institua pas dès l'origine. L'Église du Christ même est le résultat d'un développement, elle évolua à partir de l'idée eschatologique [321] primitive du Royaume de Dieu ; elle connut des degrés, des périodes dans son développement et son éclosion. Il faut considérer cette vérité comme définitivement établie et il n'y a aucune raison de la craindre. Elle n'ébranle en aucune façon l'absolu du christianisme, ni la possibilité pour celui-ci de connaître un développement subséquent dans le monde.

La révélation chrétienne renferme d'innombrables richesses virtuelles et elles peuvent se dégager dans l'histoire, s'actualiser dans le monde. Chaque parole de l'Evangile n'est qu'une graine, n'est que le germe latent d'un processus infini de développement. Si le christianisme fut dynamique au plus haut degré dans le passé, il peut l'être tout autant dans l'avenir. L'arrêt du dynamisme n'est que l'indication d'un affaiblissement, d'un assoupissement spirituel. Dans l'Église, un développement dogmatique peut et doit se produire, le cardinal Newman et Solovieff ont eu le mérite d'insister tout particulièrement sur ce point. Toutes les questions ne sont pas encore résolues ; le christianisme n'est pas achevé et il ne s'achèvera pas avant la fin des temps : son accomplissement correspond à l'avènement du Royaume de Dieu. Mais quand nous cherchons ce Royaume de Dieu, quand nous nous mouvons vers lui, nous nous trouvons dans un état de développement et non dans un état statique. L'existence d'une orthodoxie ou d'un catholicisme statique est une fiction et une auto-suggestion, ce n'est pas autre chose qu'une objectivation et une « absolutisation » de courants et de périodes temporaires dans l'Église.

Quand on ne se propose pas de mission créatrice, une décadence spirituelle, un tarissement et une extinction de l'esprit se manifestent. Tous les hommes éminemment actifs du monde chrétien furent des « modernistes » à leur époque. Cela ne signifie pas qu'ils s'accommodaient de l'esprit du temps, de la raison du siècle, mais cela signifie qu'ils se posaient et cherchaient à résoudre les problèmes créateurs de leur époque particulière du christianisme. Saint Thomas d'Aquin fut en son temps un moderniste comme le fut également saint Athanase le

Grand. Le modernisme [80] [322] dans le christianisme, c'est-à-dire la conformité à l'époque spirituelle donnée, est toujours liée à la profondeur et non à la superficialité des temps ; il relie toujours l'avenir au passé. L'idée même du développement ou du progrès se rattache à l'existence d'époques religieuses, à des degrés de révélation. Déjà la distinction de l'Ancien et du Nouveau Testament, du paganisme et du christianisme, établit des périodes, démontre qu'il existe un développement spirituel. L'idée gnostique des éons est elle-même féconde et rend possible la philosophie de l'histoire. La venue du Christ partage l'histoire universelle en deux périodes fondamentales, en deux éons cosmiques, dont chacun peut être soumis à son tour à diverses subdivisions. Or ce fait même, ce phénomène originel du processus universel, implique l'existence d'un développement spirituel, d'un processus dynamique dans l'histoire. L'interprétation statique du monde rend incompréhensible et impossible le fait de la venue du Christ, qui est un fait cosmogonique ; elle provient elle-même d'une conception statique de la structure de la conscience.

Le « statisme » ontologique ou métaphysique, justifié par la théologie, provient de ce que la conscience d'une période donnée se trouve affirmée comme éternelle et immuable. Mais la nature même de la vie spirituelle est inaccessible à une semblable conscience, parce qu'elle est mouvement, dynamisme et développement, non dans le sens extérieur et évolutionniste d'une nouvelle répartition d'éléments externes, mais au sens intérieur, spirituel et créateur. Il n'existe pas d'ordre universel immuable, établi pour l'éternité, ainsi que l'imagine la conscience statique. L'être est la vie et l'esprit. L'esprit est le feu, la flamme de la vie s'embrasant et se mouvant éternellement. La conception statique se représente le monde comme un volcan éteint.

Mais la création du monde n'est pas achevée, l'homme y coopère activement et nous en percevons les conséquences sous la forme d'un développement. La conscience biblique, celle de l'Ancienne Alliance, ne voyait qu'une partie de la création du monde ; mais par sa limitation, elle la prenait pour la totalité, la considérant comme achevée. Cette cosmogonie s'est transmise au christianisme même, qui s'en dégage difficilement. [323] La conscience biblique cosmogonique est in-

---

80 J'emploie le mot « modernisme » non pas au sens spécifique du modernisme catholique, dont les motifs me sont étrangers, mais dans le sens d'une possibilité d'innovation.

capable de contenir en elle le mystère de la liberté ; aussi ne voit-elle pas de développement créateur, elle se représente toujours le monde comme un mystère achevé, comme un ordre immuable.

Mais un développement créateur dans le monde est possible, parce qu'il existe une source abyssale de la liberté jaillissant d'une profondeur ineffable, il est aussi inévitable, parce que l'homme porte en lui l'image du Créateur, de Sa liberté et de Sa force créatrice. Il se produit une éclosion créatrice de ce qui est contenu à l'état de puissance dans la profondeur de la liberté, dans la profondeur de l'esprit. Le développement implique l'existence en puissance. C'est un développement d'un ordre tout autre, que celui que professèrent Darwin, Spencer ou Hæckel, ce n'est pas une évolution naturaliste, c'est un développement procédant de l'esprit. Le développement issu de la liberté n'a rien de commun avec celui qui dérive de la nécessité, car il n'est pas déterminé, il est un acte créateur. Le développement n'est que l'expression extérieure de ce qui s'accomplit à l'intérieur ; or il s'y produit un épanouissement et un déploiement créateur qui procède de la liberté. Il n'existe aucune loi universelle de développement ou de progrès. La théorie optimiste relative à la continuité du développement et du progrès universel, est une théorie foncièrement naturaliste et non spirituelle, qui ne peut se concilier avec la liberté de l'esprit humain, avec la liberté de la création. Dans le monde agit une liberté qui lui est antérieure, une force irrationnelle, et c'est pourquoi non seulement le bien, mais aussi le mal s'y développe. Le triomphe du bien, du principe divin, ne connaît pas dans le monde de mouvement graduel, successif et ascendant. Le bien est l'œuvre de la liberté et non de la nécessité. Des éléments, des principes, des organismes, pris isolément, se développent et progressent, mais le développement et le progrès ne constituent pas la loi obligatoire de la vie universelle.

Les théories de l'évolution et du progrès, qui prédominaient au XIX^e^ siècle, simplifiaient le problème et l'interprétaient dans un esprit d'optimisme naturaliste. Cet optimisme méconnaît complètement le lien unissant la véritable évolution à la liberté et à la force [324] créatrice, il rompt avec les sources authentiques du développement spirituel. L'évolutionnisme ignore le sujet de l'évolution et, de ce fait, il aboutit à la négation de ce qui évolue. Il est statique, il rejette dans le passé les degrés hiérarchiques de l'état naturel contemporain, en les alignant dans un ordre chronologique ; il ne comprend pas le mystère

de la genèse. Le sauvage, de même que l'animal ou la plante, est notre contemporain. A l'aube de la vie universelle, tout était infiniment plus mystérieux, tout était différent.

Les âges de l'humanité, les époques de l'esprit humain dans l'histoire n'impliquent pas nécessairement une amélioration spirituelle régulière, la réalisation progressive du Royaume de Dieu dans le monde. Le passage même du monde préchrétien au monde chrétien ne constitue pas encore une amélioration morale ; il ne signifie pas que les hommes aient vaincu le mal et qu'ils se soient graduellement rapprochés du Royaume de Dieu. Il annonce la venue d'un nouvel âge spirituel de l'homme, la divulgation de nouvelles forces spirituelles, d'une nouvelle lutte du bien et du mal, d'un nouveau bien, mais également d'un nouveau mal. Les hommes de l'antiquité étaient plus paisibles, plus équilibrés, plus soumis à la destinée que ne le sont les hommes du monde chrétien, qui perdirent la mesure, l'harmonie, la beauté des formes classiques connues des Grecs. Bien des choses ont été découvertes ou ont progressé, mais d'autres, par contre, sont tombées dans l'oubli et ont régressé. Certaines connaissances antiques ont été perdues, et parallèlement il s'en est développé de nouvelles qui étaient ignorées des anciens. Un grand nombre de facultés, dont jouissaient les hommes de l'antiquité, semblent avoir disparu à tout jamais. L'homme des temps nouveaux semble moins endurant, moins virile, plus craintif que ne l'étaient les hommes des époques antérieures. Il y a là un processus très complexe et on ne peut l'envisager comme une croissance graduelle du positif et une disparition du négatif.

Le développement spirituel de l'homme et de l'humanité s'effectue à travers les contradictions et les oppositions. C'est un processus tragique que ne comprennent ni la théorie de l'évolution ni celle du progrès. Au delà du développement spirituel se tient la liberté et elle complique infiniment ce processus. Nous [325] ne voyons que le côté extérieur, superficiel de l'évolution, mais ce qui s'accomplit dans la profondeur de la vie spirituelle est un processus créateur, dans lequel la liberté est orientée à la fois vers le bien et le mal, vers Dieu et vers Satan. Nous pouvons juger de cette complexité par le processus du développement de l'histoire moderne, par la destinée du christianisme. Des changements se produisent dans la profondeur, de nouvelles époques commencent, il existe un développement spirituel, mais il n'existe pas de progrès dans le sens où l'affirmèrent les hommes du XIX^e^ siècle.

Le progrès est inéluctablement accompagné de régression, l'évolution s'unit à la dissolution. Une nouvelle spiritualité plus raffinée commence à croître et simultanément la spiritualité diminue, le monde se matérialise. Mais l'univers, la création de Dieu est un devenir, un absolu qui devient, par distinction d'avec l'absolu qui est.

## II

Peut-on parler d'une loi de l'évolution ? Cette loi n'existe pas au sens où l'affirme l'évolutionnisme naturaliste. L'évolution véritable, comme nous l'avons dit plus haut, se détermine du dedans et non du dehors, en partant de l'esprit et non de la nature, de la liberté et non de la nécessité. Au delà de l'évolution, qui est une sorte de tableau extérieur, nous découvrons un processus créateur ; or ce processus n'est pas soumis à la loi. Toutefois on pourrait adapter à tout développement quelque chose d'analogue à la loi dialectique. C'est ainsi que se découvre la voie par laquelle s'effectue toute croissance, tout enrichissement dans la vie universelle.

La source de ce développement apparaît dans l'expérience de ce qui a été vécu et éprouvé. La vérité fondamentale, concernant le mystère du développement, est exprimée dans l'aphorisme de Léon Bloy, cité dans l'introduction de ce livre : « Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais. » On peut surmonter [326] la souffrance, mais on ne peut jamais effacer le fait qu'elle a existé. Toute expérience enrichit, même si l'enrichissement devait être la négation de cette expérience. Ainsi l'expérience du mal, quand celui-ci est surmonté et démasqué, enrichit et mène à un bien supérieur. L'expérience du monde, quand elle est vaincue, aboutit aussi à une qualité de foi supérieure. L'expérience des contraires et du dédoublement, quand on parvient à en triompher, mène à l'unité suprême. Après l'expérience de la révolution, il m'est impossible de retourner à l'état qui l'a précédé. Après avoir passé par la philosophie de Kant, je suis incapable de revenir à la philosophie pré-kantienne. Après avoir vécu l'humanisme, on ne peut en effacer les traces. Après le romantisme, le retour à l'ancien classicisme est devenu impossible. Ayant éprouvé la liberté, je ne puis désormais rien accepter par nécessité.

L'unité s'acquiert à travers les contradictions. Sans expérience, il n'y a pas de mouvement dans la vie, car le mouvement ne peut se produire selon des normes posées *a priori*. Refuser les leçons de l'expérience et de l'épreuve revient à nier dans le monde le développement de la vie, revient à affirmer l'immutabilité statique. Il faut éprouver les esprits. Le monde et l'homme doivent passer par de grandes épreuves. Telle est leur voie. La valeur essentielle de l'idéalisme allemand, enraciné dans la mystique, est d'avoir mis en lumière le mouvement dialectique de l'esprit. La signification de l'expérience des contraires se rapporte à la problématique de la conscience chrétienne ; c'est le problème qui consiste à surmonter la naïveté originelle dans la vie religieuse, à rattacher la connaissance éprouvée à la foi inébranlable.

Le christianisme reconnaît-il la voie de l'épreuve, ou bien est-il *a priori* un système statique détournant de cette voie, c'est-à-dire du développement créateur ? Je sais que dans le christianisme prédomine le point de vue statique, que l'on redoute l'expérience du mouvement, que l'on en inspire la crainte en prophétisant des conséquences fatales et j'en souffre. Cette souffrance est aussi une expérience, dont il doit nécessairement naître quelque chose. Dans l'histoire du christianisme on a par trop abusé de la méthode consistant à préserver « les petits » de ce monde de toute tentation. [327] On réfutait le développement créateur au nom de ces petits. On a été incapable de les en préserver, car aucune force du monde ne peut enrayer l'expérience, ne peut pétrifier la vie, mais ce faisant on a réduit le christianisme à la rigidité et à l'engourdissement. Or ce sont actuellement ces « petits » qui sont les plus scandalisés par l'état statique du christianisme, par son hostilité à l'égard de tout mouvement dans la vie. Il est impossible d'obvier à une nouvelle expérience, à l'épreuve des contradictions, en établissant des barrages artificiels ; il est impossible de maintenir l'homme et le monde dans un état de somnolence ou d'inertie traditionnelle.

Le développement dans le monde est inévitable, il se produit nécessairement, parce que la liberté créatrice de l'homme s'éveille, parce que l'expérience humaine se complique, parce que les contradictions de la vie se déploient. Le monde n'est pas un système isolé en lui-même, l'infini agit sur lui de toutes parts. Et cet infini engendre en lui une nouvelle expérience, établit continuellement de nouvelles contradictions qui doivent être surmontées dans les épreuves. Le thème insondable de l'infini doit être illuminé. L'homme est destiné à

éprouver l'infini et à le rendre intelligible par le sens suprême, il est appelé à introduire la lumière dans l'origine des ténèbres. Le développement est déterminé par l'existence d'un néant initial. L'homme n'est pas prédestiné à demeurer dans un ordre statique établi pour l'éternité ; sa mission est d'éprouver toutes les forces pour l'exercice de la liberté.

Quel peut être le sens de la liberté si elle doit demeurer inactive ; si elle ne doit pas se manifester par quoi que ce soit ? La liberté mène à l'expérience, à l'épreuve des contradictions, c'est-à-dire à l'acte créateur et au développement spirituel. La négation de la création et du développement spirituel dans le christianisme implique toujours la négation de la liberté. Le système de saint Thomas d'Aquin est obligé en réalité de rejeter la liberté, comme étant une imperfection ; il est contraint de tout ramener à la nécessité de la vérité et par conséquent de réfuter le développement créateur.

Nous pénétrons dans la profondeur même du problème du développement dans le christianisme, ainsi [328] que dans le problème de la liberté, si nous l'envisageons du point de vue des rapports de Dieu avec le monde et l'homme, c'est-à-dire avec la création. Dieu désire-t-il que l'homme et le monde éprouvent leur liberté, manifestent leurs forces dans l'expérience, ou bien veut-il que l'homme et toute la création se bornent à obéir formellement à Sa volonté, en accomplissant Sa loi ? La solution de cette question relève de l'affranchissement d'une conception et d'une vénération serviles de Dieu, de ce dernier vestige de l'idolâtrie dans le monde. Une religion idolâtre, alimentée par la terreur, aboutit à la négation du développement créateur, à la crainte de toute nouvelle expérience, à l'établissement de barrages entravant les processus de la vie.

La métaphysique et la morale statiques furent exotériques et ne reflétèrent qu'une expérience passagère, qu'une période transitoire de l'histoire du christianisme. Mais la limitation humaine érige le relatif et le temporel en absolu et éternel. C'est là une des formes de l'affirmation de soi, de la suffisance de l'homme, qui se complaît dans sa limitation et craint éperdument l'infini du monde spirituel. L'acte créateur est précisément la Transition, la sortie de l'isolement et de la limitation. L'infini spirituel est ésotérique ; le fini, la limitation sont exotériques. La conception statique du monde l'est également ainsi que la conception évolutionniste, au sens où l'affirment le positivisme et la

science contemporaine. L'évolutionnisme renie la liberté, l'acte créateur, la nouvelle expérience vécue dans la profondeur de l'être, dans la même mesure que la conception statique du monde.

Hegel atteint à une certaine vérité dans sa théorie de l'évolution à travers les contraires et de leur conciliation dans une phase supérieure de développement ; mais sa théorie du développement naturel de l'esprit présente aussi un isolement, une naturalisation de la vie spirituelle dans sa mystérieuse infinité abyssale. Or la naturalisation de la vie spirituelle est toujours exotérique, elle n'atteint jamais la profondeur intérieure. Nous ne pouvons exprimer la vérité relative au développement que dans des termes d'expérience spirituelle, et non dans des catégories de la métaphysique. Il est impossible d'élaborer une métaphysique du développement, car elle fermerait et limiterait toujours l'expérience spirituelle qui est insondable, infinie [329] et intime. La seule vérité indiscutable reste celle-ci : qu'elle qu'ait été l'expérience, bonne ou mauvaise, elle n'est jamais inutile, elle fait toujours partie du stade subséquent du développement, l'épreuve humaine n'est jamais stérile et il ne peut y avoir de retour aux états qui la précédèrent. Il faut aller de l'avant, la réaction elle-même dans la vie spirituelle est une innovation et non une répétition.

## III

Pour la conscience chrétienne, il existe non seulement un développement individuel, mais aussi un développement historique, social et universel. Le christianisme même est une des étapes, et la plus importante, de la révélation universelle. Notre monde est une des phases de l'être, de la vie originelle même. Seule une conscience exotérique peut concevoir ce « monde » comme résumant l'univers entier, c'est-à-dire toute la création divine. Dans la conscience médiévale, notamment dans le monde de saint Thomas d'Aquin et de Dante, l'idée de l'ordre (*ordo*) dissimulait l'idée du développement, du processus créateur. On concevait le monde comme un ordre éternel établi par Dieu.

À l'époque contemporaine, l'idée du développement a remplacé l'idée de l'ordre, de l'immuable hiérarchie cosmique. Pour atteindre à la vérité intégrale, il faut concilier l'idée de la hiérarchie cosmique et

celle du développement. Le monde n'est pas seulement le cosmos, il est aussi la cosmogonie ; notre éon universel est un processus cosmogonique, et le monde même connaît des éons du processus anthropogonique, qui n'existent pas seulement dans l'histoire de la conscience religieuse universelle, mais qui existent aussi dans l'histoire du christianisme. La venue du Christ dans le monde est le fait capital de l'anthropogonie, l'épanouissement de l'image humaine. Mais la conscience que l'homme a de lui-même ne s'est pas révélée tout de suite dans le christianisme, elle a eu aussi ses époques. Il n'y a aucune raison d'affirmer que ce processus [330] s'est achevé. Le développement dans le temps existe, ne fût-ce que parce que la plénitude ne peut être contenue dans le temps — où elle ne se dévoile que partiellement — et qu'elle ne peut l'être que dans l'éternité. Le christianisme ne s'est pas actualisé jusqu'au bout ; il y a en lui une immense énergie potentielle. Le courant conservateur dans le christianisme, ne peut supporter l'idée même de l'existence d'une énergie créatrice potentielle, pour lui tout est définitivement actualisé. On appauvrit ainsi le christianisme ; on semble vouloir le limiter, et craindre ses possibilités. Notre tâche ne consiste certes pas à adapter le christianisme à l'évolutionnisme naturaliste contemporain, comme le font certains « modernistes », mais bien à découvrir dans sa profondeur un principe indépendant de développement.

Si l'Église chrétienne est le Dieu-humanité, alors la nouvelle expérience qui se révèle dans les luttes de l'esprit, dans les contradictions, dans les épreuves de la liberté humaine, doit faire partie de la nouvelle époque chrétienne. C'est ainsi que se révèle l'humanité et elle est appelée par Dieu à se révéler librement. Mais ce qui rend cette question particulièrement angoissante, c'est de ne pas savoir ce qui, dans cette expérience, vient de Dieu et s'accomplit pour Dieu, et ce qui vient de Satan et s'accomplit pour ce dernier. Car tout le mystère de la liberté réside précisément en ce qu'elle peut s'orienter vers Dieu ou contre Lui. Et l'histoire moderne est à cet égard singulièrement complexe.

Le développement créateur de l'esprit, le libre déploiement des forces humaines, ne peut être envisagé d'un point de vue juridique, comme la réalisation d'une norme extérieure, comme la soumission à un ordre établi de toute éternité. Il faut le concevoir comme la libre coopération de l'homme à l'œuvre divine. Dans le développement spirituel, créateur, il y a un principe nouveau, que la liberté humaine

offre à Dieu et que Dieu attend de l'homme. La vie de l'esprit n'est pas un ordre naturel d'une durée éternelle, mais un processus dynamique créateur. Le développement spirituel est possible parce que la liberté existe. La source du développement n'est pas l'être transcendant, en tant que norme immuable, mais l'abîme (*Ungrund*) qui doit être illuminé, dans lequel naît la lumière. [331] Une conception intellectualiste de la nature de l'esprit mène à la négation de la possibilité du développement, parce qu'elle tend à reconnaître comme définitif l'ordre établi. Elle envisage le développement uniquement comme une transposition quantitative qui s'effectue dans le monde matériel, comme une évolution extérieure. Mais le développement, au sens authentique du mot, est l'épanouissement de l'esprit, l'éclosion des forces cachées et intimes qui gisent dans la profondeur, et non un déplacement dans le monde extérieur. L'évolutionnisme ignore le sujet libre et créateur et ne reconnaît pas le mystère de la création qui procède de la liberté de l'esprit.

Dans la vie religieuse, il n'y a évidemment pas d'évolution au sens moderne du mot, car le christianisme n'évolue pas, il n'y a pas non plus de progrès, qui serait un processus nécessairement bon, réaliserait une norme absolue et acheminerait au but suprême de l'avenir. Le développement spirituel est un dynamisme qui se fonde sur la liberté et non pas sur la nécessité. Pour la théorie de l'évolution, le développement est une nécessité naturelle. Pour la théorie du progrès, le développement de l'humanité représente la nécessité morale de la réalisation progressive d'une norme, d'un rapprochement inévitable du but. Mais il y a là également une négation de la liberté de l'esprit et de la création. Le développement dans le christianisme n'est pas un processus inéluctable, c'est une éclosion de la liberté de l'esprit, qui se produit de l'intérieur, une pénétration du monde spirituel dans le monde naturel. Dans celui-ci le développement spirituel apparaît aussi comme une pénétration du principe transcendant. Le développement spirituel n'est pas une révélation immanente de la nature, que celle-ci provoquerait elle-même. Dans le processus immanent de la nature, il n'y a qu'une nouvelle répartition de l'énergie et de la matière. Le développement spirituel est la victoire de l'esprit sur la nature, une victoire qu'il faut comprendre comme acte de liberté, et non de nécessité.

L'espérance en un développement du christianisme est une espérance en la possibilité de surmonter son assujettissement au monde na-

turel ; c'est également l'espoir d'une divulgation et d'une manifestation encore plus grande de l'esprit s'effectuant par la liberté. [332] La négation de la possibilité d'un développement dans le christianisme est le résultat de l'attachement de l'esprit aux formes naturelles ; elle témoigne de l'ignorance de la vraie nature de l'esprit qui est une nature de feu. Héraclite, J. Bœhme et Dostoïewski comprirent mieux que beaucoup d'autres cette nature de l'esprit. On trouve chez eux plus de vérité que chez Parménide, saint Thomas d'Aquin, Hegel ou Spencer. Toutefois pour la conscience chrétienne, l'idée primordiale n'est pas celle du progrès ou du développement, mais celle de l'illumination et de la transfiguration.

## IV

Le monde spirituel est un torrent embrasé, un dynamisme créateur dans la liberté. Mais, dans le monde naturel, le mouvement de l'esprit s'alourdit et revêt la forme de l'évolution. Un mouvement créateur authentique s'effectue toujours en ligne verticale, en profondeur. En ligne horizontale, sur la périphérie, il ne fait que se projeter, s'objectiver. Aussi la source du développement créateur réside-t-elle toujours dans la profondeur de l'esprit. Le mouvement se produit en ligne horizontale, parce que les points vers lesquels se dirige le mouvement vertical, issu de la profondeur, se transposent. Une des plus attristantes erreurs de l'évolutionnisme a été de situer la source du mouvement, du développement, dans les facteurs extérieurs. L'évolutionnisme du XIX^e^ siècle ne put jamais atteindre le noyau de l'être, ni voir en lui l'énergie engendrant tout développement. La méthode évolutionniste consiste à se mouvoir de plus en plus vers la superficie, à situer la source de la vie non pas au dedans de la vie même, mais hors d'elle, en un principe qui n'a aucune ressemblance avec elle. Quand on a situé la source de la vie, du mouvement, dans l'extérieur, alors on s'aperçoit que là aussi la cause intérieure ne s'y trouve pas et qu'il faut aller plus loin, au dehors, pour trouver des points extérieurs permettant de justifier le développement. La théorie évolutionniste n'atteint qu'un domaine secondaire et non originel ; elle n'atteint [333] que la projection, et non l'initiative créatrice.

L'insertion du principe de développement dans le christianisme n'implique pas sa subordination à une évolution se produisant en ligne horizontale et déterminée par des facteurs extérieurs à l'esprit chrétien. En ce sens le christianisme est anti-évolutionniste. Mais le principe du développement dans le christianisme peut exister en fonction de la nature libre, créatrice et dynamique de l'esprit. En dedans, dans la profondeur, il se produit toujours une création dérivée de la liberté et ce qui nous apparaît comme développement ne s'effectue qu'extérieurement, en ligne horizontale, sur un plan de projection.

Le développement est une catégorie exotérique. C'est sur le plan de notre monde que se produit le développement, mais c'est là aussi que nous trouvons l'état statique, l'inertie et l'engourdissement. Dans l'esprit même, dans le monde intérieur, il n'y a rien d'inerte, tout est mouvement, mais il n'y a pas non plus de développement, d'évolution au sens superficiel du mot. Là, rien n'est déterminé par des facteurs extérieurs, tout dérive de la profondeur. Le processus du développement dans le christianisme, au sens où je l'entends, ne signifie qu'une chose : c'est qu'il n'y a pas de rupture entre les deux mondes, l'éternel et le temporel, que l'éternité peut pénétrer dans le temps et que le temps peut entrer dans l'éternité. L'état statique dénote toujours l'isolement du monde, son caractère renfermé, la limite établie de toute éternité. Nous parlons d'un développement dogmatique de l'Église ; cela signifie que dans la profondeur une nouvelle expérience religieuse s'est formée, que la nature embrasée de l'esprit tend à s'exprimer extérieurement dans les formes de ce monde. Extérieurement ce processus a l'aspect d'un développement. Quand un mouvement créateur de l'esprit s'accomplit en ligne verticale, c'est-à-dire en profondeur, le développement en ligne horizontale est inévitable, il est désormais impossible de l'arrêter. Un nouveau vin de l'esprit s'élabore et il nécessite des outres neuves.

Il y a des époques où une réincarnation se produit en quelque sorte dans le monde. La nôtre est une de celles-là. Toutes les formes anciennes tombent en désuétude, la chair historique se corrompt ; elle ne peut plus satisfaire les âmes. Le monde se désincarne, si [334] l'on peut s'exprimer ainsi, et il est difficile de prévoir comment il s'incarnera à nouveau. Ce processus de désincarnation est accompagné de la perte de la beauté plastique dans la vie, qui devient informe et souvent difforme ; la perte du style architectural en est un des symptômes ca-

ractéristiques. La Beauté disparaît non seulement de la vie, mais de l'art ; le futurisme notamment, le proclame à grands cris. La réceptivité esthétique s'intensifie aux époques de dédoublement et de désincarnation. Mais l'objet de cette réceptivité meurt.

Ce qui se produit dans la civilisation contemporaine, la matérialisation et la mécanisation de la vie, constitue précisément un processus de désincarnation, la mort de la chair historique. La forme concrète de l'agrégat organique dépérit. La matérialisation de la vie humaine n'est pas une incarnation, mais une désincarnation. La machine sépare l'esprit de la chair. Dans la civilisation mécanique la synthèse organique de l'âme et du corps disparaît. La machine détruit les formes plastiques de la chair historique ; elle substitue à l'élément organique un élément mécanique. Toute l'organisation de la vie du monde chrétien subit un effondrement. Et beaucoup d'hommes, enchaînés à cet état et qui l'identifient à l'être, s'imaginent qu'ils assistent à la fin du christianisme, à la fin du monde. En réalité, c'est le christianisme grégaire qui s'achève et dépérit. Les assises mêmes de l'ordre social, auquel s'était greffé le christianisme historique, sont ébranlées. Mais au delà des convulsions extérieures d'un ordre que l'on supposait éternel, est cachée une expérience spirituelle. Le christianisme de coutumes se corrode, parce que l'esprit l'a dépassé. Mais la vérité éternelle du christianisme n'en est pas ébranlée pour cela. Le christianisme ne peut pas s'unir pour toujours à la chair historique temporaire, à une structure sociale. Nous ne pouvons envisager ce processus de désincarnation et de réincarnation du monde, comme le fait la théorie du progrès, pour laquelle toute transition est un processus nécessairement bon. En réalité il est double : si des forces mauvaises y agissent, l'esprit y remporte aussi des conquêtes positives.

Du point de vue de la théorie de l'évolution, on est obligé de reconnaître que la civilisation mécanique mène à la régression de l'organisation humaine. Dans [335] les époques antérieures, l'homme était beaucoup plus armé du point de vue anthropologique, il était plus fort, son organisme était plus développé qu'il ne l'est au sommet de la civilisation. Au progrès social s'adjoint une régression biologique et anthropologique. Le perfectionnement se transpose de l'homme au milieu social. Sans les moyens techniques de ce milieu, l'homme est impuissant et désarmé. Par conséquent, si l'on envisage l'évolution objectivement, du point de vue anthropologique, on doit reconnaître en

elle un double processus, et la question devient singulièrement complexe si l'on considère isolément chaque époque historique.

Ainsi, une profonde dualité se présente dans le processus de l'histoire moderne. Son développement et son progrès sont accompagnés d'une diminution de l'esprit, d'une orientation de l'homme vers la vie terrestre et passagère. Les peuples sont devenus moins religieux, ils sont incapables de la folie sacrée du Moyen âge. La raison a détruit en l'homme le monde spirituel ; le désir de profiter de la vie terrestre, la concupiscence des biens de ce monde régit l'homme de la nouvelle histoire. C'est là un des aspects de ce processus, mais il y en a un autre.

L'histoire contemporaine et le développement qui s'accomplit en elle, sont une thésaurisation de nouvelles expériences de l'humanité. L'âme humaine s'est compliquée, s'est déployée et s'est développée. La rudesse et la cruauté des siècles antérieurs ont diminué, une plus grande humanité s'est réveillée ; une nouvelle compassion est apparue dans le monde, non seulement envers les hommes, mais même envers les animaux. Une conscience nouvelle plus sensible et plus raffinée se manifeste, elle ne se réconcilie pas avec la cruauté, la violence, le mensonge, et elle exige l'amour et la liberté.

Pourquoi le christianisme, orthodoxe et catholique, n'a-t-il pas cherché à modifier dans l'esprit de l'amour chrétien, les relations sociales, pourquoi a-t-il si souvent soutenu une organisation de vie fondée sur des principes anti-chrétiens de violence et de cruauté, pourquoi a-t-il si souvent dans l'histoire défendu les riches et les puissants de ce monde aux dépens des pauvres et des faibles ? Ce n'est pas le christianisme, mais les chrétiens qui en sont responsables. L'âme humaine, cruelle et limitée, animée d'instincts féroces, [336] a déformé le christianisme et l'a marqué de son empreinte. Cette déformation de la vérité chrétienne revêtait parfois la forme d'un amour et d'une sollicitude à l'égard du salut éternel de l'âme. La peur de la damnation éternelle, non seulement pour soi, mais aussi pour le prochain, détermina des violences et des cruautés au prix desquelles on espérait acheter la délivrance et le salut.

Mais au cours du long processus de l'histoire, l'âme humaine s'est transformée, elle s'est apaisée sous l'action mystérieuse et imperceptible du christianisme, bien qu'extérieurement elle se soit souvent

écartée de lui. Le développement positif de l'âme humaine est l'œuvre du christianisme. Mais le progrès humaniste, tout en diminuant la cruauté, en supprimant les violences, et en affirmant la dignité de la personnalité, a abouti aussi à de nouvelles cruautés et à de nouvelles violences, au nivellement des individualités, à la civilisation impersonnelle, à l'athéisme, à la suppression de l'âme et à la négation de l'homme intérieur. Une nouvelle âme est née effectivement, qui exige une plus grande compassion, une plus grande douceur envers tout ce qui vit. De nouveaux sentiments se sont développés.

Les chrétiens contemporains ont de la peine à se réconcilier avec l'idée de l'enfer et des supplices éternels. Le rappel constant de ces tourments avait un sens pour l'homme du Moyen âge, étant donné son éducation et sa discipline ; il le retenait, en quelque sorte, dans l'Église, mais il est impossible d'éduquer l'âme contemporaine, ni de l'attirer à l'Église en ayant recours à de semblables procédés. Au contraire, au point de vue pédagogique, il vaut mieux actuellement en parler le moins possible, car l'idée de l'enfer est devenue un obstacle à l'entrée dans l'Église. L'homme actuel préfère adopter la théosophie et la doctrine des réincarnations. Mais quand on la compare à celle des époques antérieures, on s'aperçoit que l'âme contemporaine est devenue moins intégrale, qu'elle est dédoublée ; elle a vécu les contraires, elle a moins de foi, elle est plus faible et souvent plus superficielle.

Le christianisme se trouve, à l'heure actuelle, en présence d'âmes tout autres et ce fait exige une modification de ses moyens d'action. L'âme humaine, à la fin de notre période moderne, a connu toutes les tentations, [337] tous les doutes ; elle a subi toutes les épreuves, elle a passé par toutes les contradictions de la vie, elle est descendue dans les souterrains où les ténèbres l'ont envahie. Or les églises orthodoxe et catholique, par tradition ou par inertie, s'obstinent comme par le passé à préserver leur troupeau, la masse humaine, contre les tentations, contre toutes les expériences dangereuses, contre la complication de l'âme, contre le développement intellectuel.

Le problème pratique fondamental, qui se pose actuellement pour le christianisme, ne consiste plus à prémunir extérieurement les hommes contre les tentations, ni à les préserver des épreuves, mais tout au contraire à les aider à en sortir, à les aider à acquérir des résultats spirituels féconds. Aucune force ne peut arrêter l'évolution avec toutes les contradictions qu'elle renferme. Dieu lui-même la désire, il

veut l'éclosion de toutes les possibilités ; il veut que la liberté humaine soit éprouvée, que l'expérience soit élargie et approfondie.

L'Église chrétienne est éternelle, mais elle doit tenir compte de l'évolution qui s'effectue dans le monde, des modifications qui surviennent dans l'âme humaine, de l'avènement d'une nouvelle conscience. Si une renaissance chrétienne est possible, elle ne s'effectuera pas par la préservation des âmes contre les tentations, mais bien par un retour au christianisme de nouvelles âmes ayant traversé ces tentations et ces épreuves. La renaissance chrétienne ramènera le fils prodigue au Père. Nous ne nous trouvons pas en présence du danger d'une désertion du christianisme — il y a longtemps que le monde s'est détourné de la foi chrétienne et s'est laissé séduire par toutes les tentations — mais en présence d'un désir de les surmonter et de retourner au christianisme. La protection contre les épreuves présente à l'heure actuelle le plus grand des anachronismes. Le monde n'est déjà plus chrétien, et le christianisme, extérieurement, ne domine plus. Il faut voir les choses telles qu'elles sont ; il faut reconnaître le fait accompli. C'est là notre premier devoir. Notre siècle n'est pas du tout un siècle de « préservation ». La crainte des idées séductrices ne peut paraître que puérile à une époque où ces idées sont devenues prédominantes dans le monde. Désormais la domination et, par conséquent, la « préservation » [338] reviendra, non pas au christianisme, mais à l'athéisme qui lui est hostile, au communisme, à la civilisation mécanique.

La conscience prédominante de l'Église semble n'avoir pas encore compris ce qui s'est produit dans le monde, elle semble retarder de plusieurs siècles. L'apologétique chrétienne, dans ses méthodes, apparaît tellement désuète qu'elle ne peut être que nuisible, elle ne peut qu'entraver le retour au christianisme. La renaissance chrétienne ne pourra s'épanouir qu'à travers un sentiment de jeunesse et de création. Il est difficile d'effrayer l'âme actuelle par quoi que ce soit ; elle a passé par les tentations extrêmes de l'homodéisme, par la religion de l'humanisme, le marxisme, le nietzschéisme, par le socialisme et l'anarchie, par l'esthétisme et l'occultisme. Pour elle la venue à Dieu, le retour au christianisme, ne correspond pas à une conservation, mais à une révolution spirituelle. C'est de la liberté profonde et insondable que l'âme vient à Dieu et au Christ. Ce mouvement de l'âme contemporaine a été compris d'une façon géniale par Dostoïewski. Toute la

littérature russe nous dépeint cette recherche de Dieu par l'âme libre qui a été terrassée par les tentations et qui s'efforce de les faire connaître pour ce qu'elles sont. On ne peut arrêter le développement spirituel, il faut qu'il s'accomplisse coûte que coûte.

L'âme humaine se modifie, après l'expérience tragique de l'humanisme ; elle connaît de nouvelles aspirations et de nouveaux tourments. Le christianisme, sous son ancienne forme, ne correspond plus à la structure de l'âme contemporaine ; mais cette âme en recherche la vérité éternelle. Les relations entre Dieu et l'homme ne se déterminent plus par la force extérieure, par un mouvement horizontal, mais par la force intérieure, par un mouvement vertical. L'attitude à l'égard du mal se modifie ; elle devient plus spirituelle et moins juridique. On ne croit plus que le mal puisse être enrayé ou vaincu au moyen d'une contrainte extérieure ; on conçoit qu'il ne peut l'être que par la force spirituelle positive, qui doit de l'intérieur lui obstruer la voie. Et notre volonté doit tendre à ce que cette force spirituelle se développe en nous au plus haut degré ; car si elle n'existe pas, l'épreuve du mal et de ses conséquences est inéluctable et a une [339] signification providentielle. En cela réside le sens de toutes les révolutions. On ne peut leur opposer un conservatisme extérieur et arbitraire, car cette attitude à l'égard de la vie est condamnée à l'échec. On ne peut opposer à la révolution qu'une force spirituelle positive et créatrice réformant et transfigurant la vie. Il en est de même pour l'homme : si sa vie n'est pas spirituelle et créatrice, elle aboutira fatalement à la victoire des tentations et de la révolution.

Il est impossible de protéger l'homme contre le « monde » et ses tentations par des moyens coercitifs et extérieurs, car il est plongé dans le « monde » et ses séductions et il doit les surmonter intérieurement dans la liberté. On ne peut désormais maintenir aucun être sous une « cloche de verre », car ces cloches ont toutes été brisées, et toutes les barrières ont été arrachées. Chacun d'entre nous partage la destinée du monde et de l'humanité, il doit en porter la responsabilité, et travailler ici-bas à sa régénération. Et la grâce de Dieu agissant au dedans de la liberté de l'homme, la transfigure intérieurement.

# V

Au problème du développement spirituel se rattache le problème de l'eschatologie, celui de la destinée dernière de l'âme humaine et du monde. La nouvelle âme chrétienne ne peut plus se réconcilier moralement avec l'ancienne eschatologie. Il est très difficile d'admettre une métaphysique qui suspend la destinée éternelle de l'âme à la vie temporelle, celle qui s'écoule depuis la naissance jusqu'à la mort. Avec une semblable conception, notre brève vie terrestre semblerait un piège et la dignité de l'éternité se trouverait déterminée par une expérience dont la durée est insignifiante. Dans notre christianisme actuel, la peur des tourments éternels ne peut plus déterminer l'ensemble de la vie dans la même mesure que dans la conscience religieuse du Moyen âge. C'est là un des résultats du processus spirituel vécu. Pour notre conscience, cette question est avant tout morale et spirituelle et non [340] pas dogmatique ; elle ne consiste pas à élaborer, comme le firent Origène et saint Grégoire de Nysse, une théorie de l'apocatastasis. De la sphère théologico-métaphysique, qui résoud les mystères derniers de la destinée humaine à l'aide de catégories rationnelles [81], tout se transpose dans la sphère de notre orientation spirituelle, de notre volonté morale. Nous ne devons pas seulement aspirer à notre salut personnel, mais au salut et à la transfiguration universels. La question de savoir si tous les hommes bénéficieront du salut et comment s'effectuera la venue du Royaume de Dieu, constitue le mystère dernier rationnellement insoluble ; mais nous devons tendre de toutes les forces de notre esprit à ce que tous les hommes participent au salut. Nous devons nous sauver tous ensemble, avec tout l'univers, œcuméniquement et non pas isolément.

Cette idée correspond à l'esprit de l'orthodoxie, surtout à celui de l'orthodoxie russe. N. Feodoroff, dans sa doctrine sur la résurrection et sur le caractère conditionnel des prophéties apocalyptiques, s'est exprimé d'une manière géniale sur l'orientation de notre volonté vers le salut universel. Il y a là un très grand progrès moral, une victoire sur l'égoïsme religieux transcendant. Le désir du salut universel est une manifestation d'amour. Nous n'élaborons pas une ontologie où le

---

81 Origène s'efforçait de donner une eschatologie rationnelle.

salut universel se trouve être nécessaire. Nous reconnaissons que les difficultés les plus grandes proviennent ici du problème de la liberté. L'idée de l'enfer n'est pas légitimée par le jugement et le châtiment de Dieu, ni par l'idée de justice, mais par la liberté humaine. Dieu ne peut sauver l'homme contre son gré et ne peut le forcer à entrer au paradis. Dieu ne veut pas violer la liberté humaine. L'homme est libre de choisir les tourments hors de Dieu, plutôt que la béatitude en Dieu ; il a, en quelque sorte, droit à l'enfer. Or l'enfer, c'est l'impossibilité d'aimer Dieu, en raison d'une certaine orientation de la liberté humaine, par suite d'un éloignement de Dieu et d'une séparation d'avec Lui, d'un isolement en soi.

La notion des peines éternelles naquit de l'expérience en vertu de laquelle toute souffrance éprouvée déjà durant cette vie, nous paraît s'éterniser. Des tourments qui ne seraient pas éternels ne seraient pas les [341] peines de l'enfer. L'enfer, c'est précisément cet infini, cette ignorance de la fin, cette éternité d'une souffrance contenue dans un seul instant, et non dans sa perpétuation. Une ontologie transcendante du paradis et de l'enfer n'est qu'une objectivation de l'expérience spirituelle dans des catégories du monde naturel ; elle est une conception naturaliste. La doctrine des sanctions posthumes n'est que le produit de l'époque barbare et cruelle, qui voyait une justice sur terre dans l'affirmation des supplices, des tortures, et des châtiments. L'idée du paradis et de l'enfer est une conception qui ramène la vie spirituelle à des sphères naturalistes. L'enfer de Dante est encore tout imprégné d'éléments pré-chrétiens et païens. Mais l'eschatologie doit être affranchie de tout naturalisme et doit être exprimée dans des termes de vie spirituelle. Or nous envisageons la vie spirituelle avec un dynamisme créateur, ce qui entraîne une conception tout autre de la réalisation du Royaume de Dieu, de la Vérité du Christ. Le Royaume de Dieu, de même que l'enfer, n'est pas un être dans le sens naturaliste. Le Royaume de Dieu est la vie de l'esprit, et l'enfer n'est qu'une expérience et une voie spirituelles ; il est l'impasse, l'obstacle inextricable qui semble éternel et infini ; il représente la tragédie de la liberté humaine. Si la solution du problème eschatologique, que nous donne la théologie traditionnelle, est exotérique et rationaliste, la théorie du développement, de l'évolution infinie l'est tout autant. Elle raréfie notre vie et l'empêche de s'intensifier spirituellement.

Rien n'est plus torturant que le problème eschatologique dans la vie et la pensée religieuses. Trois cauchemars hantent l'homme : le cauchemar religieux, c'est-à-dire les tourments éternels de l'enfer ; le cauchemar occultiste et théosophique — l'évolution et la réincarnation dans des mondes infinis ; le cauchemar mystique — l'anéantissement de la personnalité humaine en Dieu. Il est difficile d'établir lequel de ces cauchemars est le moindre. Il semble parfois que l'homme est prêt à consentir à l'enfer, afin d'éviter à ce prix les évolutions infinies ou la dissolution définitive en Dieu.

Dans l'idée religieuse de l'enfer, il y a une profonde affirmation de l'être personnel. Nous touchons ici à l'antinomie, à l'aporie fondamentale à laquelle [342] aboutit le problème eschatologique. Si nous affirmons systématiquement la personnalité et la liberté, nous en venons à la possibilité de l'enfer. Il est facile de surmonter l'idée de l'enfer, mais de ce fait la personnalité et la liberté nous sont retirées. D'autre part, notre personnalité et notre liberté ne peuvent se réconcilier avec les supplices éternels ; notre conscience morale proteste contre ces peines. Je puis encore admettre la possibilité de ces tourments pour moi-même, et il m'arrive de les éprouver par anticipation. Mais il m'est difficile de les concevoir pour les autres. Il est possible encore d'admettre ces supplices du point de vue de l'homme, mais il est impossible de les admettre du point de vue de Dieu. Déjà Origène croyait que le Christ n'accepterait pas la damnation ne fût-ce que celle d'un seul être humain, que Ses souffrances sur la croix dureraient jusqu'au salut universel [82].

Une autre difficulté réside dans le problème suivant : la possibilité d'un développement infini, la manifestation de sa nature éternelle et créatrice doit être donnée à la personnalité ; mais l'infinité du développement, l'absence d'une fin et d'une issue est conçue par elle comme un cauchemar, comme une impossibilité d'atteindre le Royaume de Dieu. Cette difficulté nous enseigne que le problème eschatologique est insoluble si on le conçoit sous l'angle d'un rationalisme naturaliste. Il n'est résolu que dans le Royaume de Dieu.

Le problème de l'origine, de la destinée et de la fin de l'âme n'a pas encore trouvé dans le christianisme de solution dogmatique définitive. Non seulement la destinée dernière de l'âme, mais son origine,

---

82 Voir Denis : *De la philosophie d'Origène*.

ses sources sont mystérieuses. L'opinion théologique traditionnelle selon laquelle l'âme humaine serait créée par Dieu au moment de la conception physique est si lamentable qu'il ne vaut même pas la peine de s'y arrêter sérieusement. Il y a par contre une vérité éternelle dans la doctrine orphique de l'âme qui fut énoncée par Platon. Il est indispensable d'admettre la préexistence de l'âme humaine dans le monde spirituel ; elle n'est pas l'enfant du temps, elle est l'enfant de l'éternité.

Mais la doctrine de la réincarnation sur la terre est incompatible avec l'idée chrétienne. Elle fractionne la [343] personnalité et introduit une conception naturaliste dans la vie spirituelle. Ici nous nous heurtons aux limites des possibilités d'insertion dans le christianisme du principe d'un développement. Lorsque ce principe est censé résoudre le mystère de l'origine et de la destinée finale de l'âme humaine, il se transforme en principe naturaliste et devient nécessairement hostile au christianisme. Toutefois la négation du développement spirituel est une négation de la nécessité pour l'homme de se perfectionner, d'atteindre une perfection semblable à celle du Père Céleste ; c'est une négation de la recherche et de la réalisation du Royaume de Dieu. La limite du principe du développement est un mystère qui sauvegarde la vie divine. Le problème eschatologique aboutit à la distinction, qui doit être établie, entre l'infinité et l'éternité. L'infinité des réincarnations et des supplices de l'enfer demeure dans le monde naturel ; quant à l'éternité, elle appartient au monde spirituel, à l'être divin. Et il est impossible d'admettre qu'il existe parallèlement à l'éternité divine, une éternité mauvaise, diabolique et infernale [83].

[83] Il est question dans l'Ecriture Sainte du « siècle des siècles » (τοὺ αἰώνος τῶν αἰωνων). Mais la question de savoir si l'éon des éons est l'éternité demeure une énigme et un mystère. L'enfer est l'éon et l'éon des éons, mais cela ne signifie pas qu'il est l'éternité et que de nouveaux éons sont impossibles.

**ESPRIT ET LIBERTÉ**
***Essai de philosophie chrétienne.***

# Chapitre X

## L'ÉGLISE ET LE MONDE

### I

L'Église est-elle une réalité ontologique ? Les catéchismes ne nous donnent aucun renseignement susceptible d'expliquer sa nature. L'ontologie de l'Église est encore à peine divulguée. C'est une tâche qui revient à l'avenir. L'essence de l'Église n'était pas encore suffisamment réelle et actuelle, pour permettre une élaboration de son ontologie. D'ailleurs, une définition de la nature de l'Église est-elle possible ?

L'Église, vue du dehors, ne peut pas être entièrement comprise ; on ne peut pas la définir rationnellement, la rendre accessible au concept. Il faut vivre en l'Église, elle n'est perceptible que dans l'expérience. Elle ne s'impose pas à nous comme une réalité extérieure. Ce que l'on parvient à atteindre extérieurement ne constitue pas sa nature intrinsèque. L'Église n'est pas un temple bâti de pierres ; elle n'est pas une communauté de croyants, ni une paroisse composée d'hommes ; elle n'est pas davantage une institution réglementée par des normes juridiques, quoique tous ces éléments fassent partie de son être. Elle ne possède pas de limites et de signes extérieurs, qui détermineraient sa nature intérieure et pourraient la différencier du reste de l'être. L'Église possède un élément physique, psychique et social, mais ce

n'est pas par ces éléments que nous pouvons définir sa nature. L'Église n'est pas tangible, elle n'appartient pas au monde des choses visibles, elle n'est pas une réalité empirique analogue à celle des minéraux, des plantes ou des animaux. Elle appartient au monde des choses invisibles, qui ne peuvent être démontrées que par la foi ; elle est une réalité spirituelle intérieure.

[346]

Il est vrai que l'Église existe pour tous comme une réalité empirique ; on détermine son attitude à son égard ; ses ennemis, qui ne croient pas en elle, luttent contre elle comme avec une réalité. Mais ils reconnaissent sa réalité dans un tout autre sens que ceux qui croient en elle et qui vivent en elle. Car de l'extérieur on n'aperçoit d'une manière tangible que des pierres, qu'un rite, qu'une institution, que des hommes qui occupent un rang dans une hiérarchie. Mais la réalité authentique de l'Église, en tant qu'être, est intime, mystique ; elle réside au delà des pierres, de la hiérarchie, des rites, des conciles, etc [84]... Sa nature est spirituelle, car elle appartient elle-même au monde spirituel et non au monde naturel.

Cela ne veut pas dire qu'elle ne s'incarne pas dans le monde naturel et historique, qu'elle demeure invisible. Je perçois l'Église dans l'expérience ; or cette expérience commence, quand je parviens à surmonter la limitation, l'isolement de mon monde psychique, la rupture et la division, quand je pénètre dans l'unité du grand monde spirituel, en triomphant du temps et de l'espace. Ce monde et l'expérience spirituelle sont supra-individuels et supra-psychiques ; ils appartiennent virtuellement à l'Église. La vie spirituelle est métaphysiquement sociale et non pas individualiste et l'Église a une nature spirituellement sociale au sens profond du mot. L'expérience de l'Église est œcuménique, car l'œcuménisme est une de ses qualités ontologiques. Dans cette expérience je ne suis pas seul, je suis avec tous mes frères en l'esprit ; quel que soit l'endroit ou l'époque où ils vécurent.

Je suis moi-même limité dans ma connaissance ; mon expérience est restreinte et ne peut embrasser la plénitude et la diversité de l'être ; je n'ai pas connu par moi-même un grand nombre de rencontres spirituelles déterminantes. J'ai écrit cet ouvrage ; mais dans ce livre je n'ai

---

[84] Peter Lippert S. J. a fort bien traité cette question dans son livre : *Das Wesen des Katholischen Menschen*.

pu atteindre que des rayons partiels de la lumière, je n'ai entrevu que certains aspects de la vérité. Mais je puis m'extérioriser, je puis, métaphysiquement parlant, dépasser mes propres limites, je puis communier à l'expérience d'êtres proches en esprit, à l'expérience supra-personnelle. Dans l'expérience religieuse de l'Église, dans la rencontre avec le [347] Christ, l'homme n'est pas solitaire, il n'est pas abandonné à sa limitation, il est avec tous ceux qui connurent cette expérience, avec tout l'univers chrétien, avec les apôtres, les saints, avec tous les frères en Christ, morts ou vivants.

Ce n'est pas seulement la génération des vivants qui appartient à l'Église ; toutes les générations passées en font également partie, toutes sont vivantes en l'Église, je suis avec elles toutes en union réelle. Voilà un des traits essentiels de l'Église ; en elle, en l'esprit œcuménique, vibre un cœur unique ; tous les hommes y rencontrent un seul et même Christ, tous reçoivent de Lui une force unique et unificatrice. Christ est en nous et nous sommes en Christ. Nous formons l'unique génération du Christ, la nouvelle génération humaine spirituelle, celle du Nouvel Adam.

Cette nouvelle génération possède l'intelligence du Christ ; par elle nous apprenons ce que nous n'aurions pu connaître par notre intelligence. L'homme qui vit dans l'Église pénètre dans un nouvel ordre de l'être, sa nature subit une modification, elle devient plus spirituelle. Dans l'Église, dans la nouvelle génération, agit non seulement l'intelligence du Christ, mais également l'amour du Christ, sa liberté, ignorée du monde naturel, de la génération de l'ancien Adam. L'Église est l'ordre de l'amour et de la liberté, et elle synthétise leur union. Dans le monde naturel la liberté et l'amour sont désunis ; la liberté refuse l'unité, elle s'affirme dans la désunion ; l'union et l'unité revêtent la forme de la contrainte et de l'arbitraire. Mais l'ordre de l'Église, son monde spirituel ignore la contrainte ; il ignore aussi la liberté qui s'élève contre l'unité, contre l'amour.

L'Église, en s'actualisant et en s'incarnant dans le monde naturel et historique, peut revêtir des formes inhérentes à ce monde, peut lui emprunter le principe de la contrainte et de la violence. Mais ces éléments sont étrangers à sa nature intérieure, à son essence. L'Église est le corps mystique du Christ ; lui appartenir, c'est être un membre du corps du Christ, c'est être une cellule de ce corps mystique, un organe de cet organisme mystique. En appartenant au corps mystique du

Christ, nous recevons son intelligence, son amour, sa liberté que nous n'avions pas et ne connaissions [348] pas dans le monde naturel, dans notre isolement psychique.

La vie de l'Église repose sur la sainte tradition, sur la succession. C'est par la tradition que nous pénétrons dans un seul et même monde spirituel, dans la vie de la nouvelle génération. La tradition est l'expérience supra-personnelle, œcuménique, la vie spirituelle créatrice transmise de génération en génération, unissant les vivants et les morts, elle est la victoire sur la mort. Celle-ci règne dans le monde, mais elle est vaincue dans l'Église. La tradition est le souvenir qui ressuscite, la victoire sur la corruptibilité, l'affirmation de la vie éternelle. La tradition de l'Église n'est pas une autorité externe et imposée. Elle est une victoire réelle, intrinsèque remportée sur la rupture du temps ; elle est une perception de l'éternité dans la fuite mortelle du temps, une union du passé, du présent et de l'avenir dans une éternité unique. La vie dans la tradition de l'Église est la vie dans l'éternité ; elle est la perception et la reconnaissance de réalités intérieures. Le passé ne se connaît pas du dehors, par des fragments de monuments conservés, soumis à la critique analytique de l'histoire, mais du dedans, par le souvenir sacré, par les rencontres intérieures, par la vie spirituelle œcuménique, qui triomphe des ruptures et des « extrapositions ». La tradition n'est pas l'autorité, elle est la vie créatrice de l'esprit. L'autorité est une catégorie qui n'est applicable qu'au monde naturel, au monde de la division et de la haine. Dans le monde spirituel, elle ne signifie rien, ou bien elle ne signifie qu'une humilité et une soumission procédant de la liberté. La tradition autoritaire n'est qu'une traduction de la langue du monde spirituel en langue du monde naturel et historique, ce n'est qu'une adaptation à l'ancienne génération.

L'Église n'est pas une réalité, existant parallèlement à d'autres ; elle n'est pas un élément dans le tout historique et universel ; elle n'est pas une réalité objective divisée. L'Église est tout, elle constitue toute la plénitude de l'être, de la vie du monde et de l'humanité, mais dans un état de christianisation. Elle possède une nature cosmique et l'oubli de cette nature est l'indice d'une décadence de sa conscience. Une conception de l'Église qui l'envisagerait comme un institut médical, où les âmes viendraient subir un traitement, [349] serait une conception lamentable. Ceux qui ne voient dans l'Église qu'une insti-

tution renient sa nature cosmique. Dans l'Église l'herbe croît, et les fleurs s'épanouissent, L'ÉGLISE EST LE COSMOS CHRISTIANISÉ. Le Christ pénétra dans le cosmos, il y fut crucifié et y ressuscita et tout se modifia et se renouvela. Tout le cosmos suit son chemin de crucifixion et de résurrection.

Le cosmos christianisé, dans lequel le chaos est vaincu, constitue la beauté ; c'est pourquoi l'Église peut être définie comme étant la beauté authentique de l'être. Et toute acquisition de beauté dans le monde est, dans un sens profond, une christianisation. La beauté est le but de la vie universelle ; elle est la déification du monde. La beauté sauvera le monde comme l'a dit Dostoïewski. L'obtention de la beauté constitue le salut du monde. Une conception intégrale de l'Église est une conception où celle-ci se trouve envisagée comme le cosmos christianisé, comme la beauté. Seule une conception différentielle la transforme en une institution.

Mais l'Église jusqu'à la réalisation du Royaume de Dieu mène aussi une existence divisée. Elle doit s'élever au-dessus des éléments non illuminés du monde et ne peut se confondre avec eux. L'Église est avant tout invisible, intérieure, mystique. Elle appartient à l'ordre spirituel et non à l'ordre naturel. Dans cette qualité, l'Église est encore à l'état de puissance ; du point de vue mystique, elle n'est encore qu'incomplètement actualisée. Dans la philosophie d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, la puissance considérée par rapport à l'acte est toujours identifiée à l'imperfection, à la matière, à l'être inachevé ; l'être véritable et parfait, c'est celui qui est tout acte. Rien en Dieu n'existe à l'état de puissance, il est acte pur. Dès lors la conscience catholique et thomiste est obligée de reconnaître, comme étant l'être authentique et parfait de l'Église, son actualisation, son incarnation historique. L'Église mystique semble ne pas exister, car étant à l'état de puissance, elle ne fait qu'un avec l'imperfection, la matière, l'être inachevé. Aristote favorise l'absolutisation des incarnations historiques, l'assujettissement de l'infini au fini.

Mais une autre conception de la puissance est possible. Elle est mise en lumière par la mystique et la [350] philosophie allemande, notamment par Bœhme et Schelling. En elle, la virtualité est considérée comme la profondeur de l'être, comme son origine intime et mystérieuse ; on présume qu'elle est toujours plus riche que ce qui est actualisé et manifesté. Cette conception admet en Dieu la puissance ; il

n'est pas tout en acte. Il y a aussi dans l'Église un potentiel. L'Église virtuelle est infiniment plus large que son élément actualisé. L'origine authentique de l'Église est mystique ; elle est plongée dans l'insondabilité et l'infini. L'Église historique n'épuise pas toute la plénitude de l'Église, mystique et virtuelle. Ce n'est qu'avec une semblable conception de la puissance que se révèle l'insondabilité et l'infinité de l'être, que peuvent être surmontées les limites opprimantes du fini.

Le christianisme fut un élan hors de ces limites, une découverte de l'infini et de l'insondable. Dans la conscience chrétienne, la matière prédomine sur la forme, et c'est en cela que le christianisme se distingue essentiellement de l'hellénisme. La scolastique s'efforça d'imposer la forme hellénique à la matière chrétienne de la vie, c'est-à-dire de limiter la puissance et la création infinies ; elle ne voulut reconnaître pour être authentique que ce qui est acte, que la matière définitivement soumise à la forme.

Le christianisme en Orient n'a pas connu la renaissance d'Aristote, ni la domination de la forme hellénique. D'autres perspectives s'ouvrirent du fait de la tradition du platonisme, qui a existé de tout temps en Orient. Mais même dans l'orthodoxie, la conscience de l'Église est trop opprimée par les limitations de la forme qui s'actualise et elle craint l'état de puissance ; il y a eu en Orient un conservatisme inerte. Si l'on comprend le rapport entre la puissance et l'acte autrement que selon Aristote ou saint Thomas d'Aquin, on n'en est pas réduit pour cela à rejeter la nécessité de l'actualisation, de l'incarnation ; on ne fait qu'élargir le domaine des actualisations possibles, en admettant que la sphère de l'actualité n'épuise pas la plénitude de l'être.

L'Église n'est pas seulement mystique et en puissance ; elle est également visible, actualisée. L'Église s'incarne historiquement, comme s'est incarné le Christ. Mais son être intérieur ne peut pas se réduire à sa perceptibilité historique et à son incarnation. [351] L'Église est visible dans la vie du Christ, dans celle des saints, dans les sacrements, dans la hiérarchie, dans ses communautés, dans les conciles, etc... L'actualisation, la forme, tout en étant un avantage positif, un enrichissement, une conquête, n'implique pas la négation de l'infinité insondable ; elle n'affirme pas que l'exotérique contienne plus que l'ésotérique. La voie suivie par Bœhme n'était pas suffisamment orthodoxe et sa doctrine fut trouble, mais il était en tout cas plus chrétien qu'Aristote. Le monde hellénique redoutait l'infini et s'effor-

çait de se protéger contre lui. Dans le monde chrétien l'infini s'est précisément révélé ainsi que la matière de la vie. Bœhme est entièrement plongé dans cette infinité qui se déploie depuis la révélation chrétienne.

Dans la conscience de l'Église deux principes s'affrontent ; l'antique principe hellénique, aristotélique, de la forme qui limite, de l'actualité achevée, et le principe chrétien, mystique, toujours susceptible de nouvelles actualisations créatrices. Il ne faut pas oublier que l'actualisation et l'incarnation même de l'Église dans l'histoire, relèvent des réactions de la nature humaine, des limites de la conscience mobile et dynamique, de l'orientation spirituelle de l'homme. L'Église visible n'est qu'une actualisation partielle de l'Église invisible, elle n'est qu'une forme incomplète de sa matière, de la vie de l'humanité et du monde. L'Église ne se manifeste et ne se révèle pas dans toute la plénitude de son être, elle ne réalise pas toutes les possibilités qu'elle enveloppe en elle-même. Son actualisation, son incarnation et son éclosion complètes seront la transfiguration du cosmos, l'avènement d'un nouveau monde, l'instauration du Royaume de Dieu. L'intérieur renferme de plus grandes richesses que l'extérieur.

Les catholiques font une distinction entre l'âme et le corps de l'Église. L'âme est plus vaste que le corps. Tous ceux dont la volonté est orientée vers Dieu et le divin lui appartiennent, même si leur conscience n'est pas chrétienne et s'ils ne prennent pas part à la vie incarnée et visible de l'Église. Appartiennent au corps de l'Église ceux qui participent à ses sacrements et qui sont subordonnés à sa hiérarchie. Cette doctrine est une correction apportée à la conception catholique de l'Église, qui condamne la majorité de l'humanité à la [352] damnation. Mais cette doctrine doit amener les hommes à reconnaître que le cercle de l'Église en puissance est plus large et plus riche que le cercle de l'Église actualisée.

Il existe deux points de vue sur ce sujet : ou bien l'on reconnaît que l'absolu et l'infini pénètrent dans le relatif et le fini, le sanctifiant, créant un cercle sacré et fermé, ou bien on admet que le fini et le relatif aspirent à l'absolu et à l'infini, engendrant un mouvement créateur. La première opinion est exclusivement conservatrice et sacramentelle, la seconde est créatrice et prophétique. La plénitude du christianisme les contient toutes deux en elle.

L'incarnation est la symbolisation : l'Église visible est la symbolisation de l'Église invisible ; la hiérarchie terrestre est celle de la hiérarchie céleste. Mais le symbole présuppose nécessairement l'infinité située au delà de lui. L'Église, actualisée et incarnée dans l'histoire, ne constitue pas toute sa profondeur insondable et sa plénitude ; car son infinité demeure au delà. Il est impossible d'incarcérer l'infini dans le fini. C'est par la connaissance de cette vérité que le réalisme symbolique se distingue du réalisme naïf.

L'Église est le corps du Christ, qui embrasse tout l'infini de la vie cosmique, car il est lui-même cosmique. Les sacrements et les dogmes de l'Église sont l'expression visible de la vie mystérieuse du corps cosmique du Christ. Toutefois les dogmes, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, ne sont que les formules symboliques des vérités de l'expérience spirituelle, des rencontres essentielles de l'homme avec Dieu et avec le Christ. Les sacrements ne sont que les points principaux et visibles où se concentrent les événements théurgiques, qui s'accomplissent dans la vie cosmique. Le Christ, fils de Dieu, est éternellement crucifié dans le cosmos et son sacrifice eucharistique est éternellement offert. L'Église conduit vers ces mystères de la vie divine, mais ils demeurent impénétrables à son rationalisme et à son esprit juridique. L'Église est bilatérale par sa nature ; on ne peut la considérer d'un point de vue monophysite. Elle n'a pas seulement une origine divine, elle a aussi une origine cosmique, elle porte non seulement la signature de Dieu, mais aussi l'estampille du monde. L'Église est le Dieu-monde, le Dieu-humanité.

[353]

À la base cosmique et terrestre de l'Église doivent reposer la pureté, l'innocence, la chasteté acquises dans la vie cosmique, dans le monde. Si cette acquisition de la pureté et de la chasteté n'avait pas existé, alors la naissance, l'incarnation de Dieu, la venue du Fils sur la terre eût été impossible. La force susceptible d'accueillir Dieu en elle, et capable de l'introduire dans le monde, n'eût pas existé. La venue de Dieu ne peut pas résulter d'une contrainte extérieure exercée sur le monde ; celui-ci devait lui-même s'ouvrir à Dieu ; il s'acheminait vers la naissance et l'incarnation du Fils et il devait créer une nature suffisamment pure et chaste pour recevoir Dieu en elle. La Vierge Marie est précisément cette nature du monde, sa déification naturelle qui constitue la base cosmique de l'Église. L'Église ne repose pas seule-

ment sur le Christ, sur la grâce divine, mais aussi sur la Vierge Marie, mère de Dieu, sur l'âme du cosmos ayant atteint la pureté et la chasteté, engendrant dans l'esprit et non dans la nature pécheresse.

Dans la Vierge Marie le monde et l'humanité atteignent la déification libre, non pas par une action de grâce particulière qui les exempte du péché originel, comme l'enseigne le dogme catholique de l'Immaculée Conception, mais par la libre sagesse de la créature elle-même. Dieu pourrait rendre chastes tous les hommes par un acte de sa toute puissante volonté. Mais il désire la libre acquisition de la chasteté, de l'intégralité de la nature humaine, qui ne fut atteinte d'une façon absolue que dans la Vierge Marie. En elle le monde et l'humanité répondirent à l'appel divin. L'Église possède une nature unique et œcuménique, non seulement dans son élément divin, mais aussi dans son élément cosmique et humain. La Vierge Marie est l'âme cosmique féminine de l'humanité.

L'Église œcuménique n'est pas entièrement actualisée dans l'Église visible et historique ; autrement la pluralité des églises et des confessions serait inexplicable. L'Église universelle demeure au delà de toutes les divisions. Si, d'une part, l'actualisation de l'Église dans l'histoire constitue un processus d'enrichissement, à savoir l'accomplissement du rôle universel et historique que devait jouer le christianisme, d'autre part elle implique un processus d'amoindrissement, une adaptation inévitable au niveau moyen des masses [354] populaires. Dans l'Église l'économie joua un rôle prépondérant. Tous les corps historiques se sont créés pour servir les intérêts des collectivités ; ils en portent l'empreinte. La religion dans le monde est une création où collaborèrent le peuple et les docteurs religieux, les prophètes. C'est pourquoi la vie religieuse comporte à la fois des stratifications populaires et des stratifications spirituellement aristocratiques.

L'Église visible ne peut pas exister seulement pour la minorité élue ; elle s'adresse à toute l'humanité et à tout l'univers. De là tout son côté négatif, toute la tragédie poignante de sa destinée, toute la séduction répulsive de son histoire. L'Église doit descendre dans les bas-fonds de la vie universelle, elle ne peut pas demeurer sur les sommets, comme le désirent les gnostiques, les montanistes et les disciples de diverses sectes.

Le monde humain, dans lequel l'Église doit agir, est terrassé par le naturalisme païen, par la dissension et la limitation. La vérité œcuménique de l'Église, agissant dans le monde et dans l'humanité, se réfracte dans leur particularisme païen et dans leur limitation. La grande aberration historique a résidé dans le fait que l'homme a pris trop souvent ses propres limitations pour une parole divine, qu'il a conféré une valeur absolue et sacrée à la chair historique. L'Église est une réalité ontologique, un organisme spirituel. Dans cet être réel, qui demeure non seulement sur la terre, mais aussi au ciel, non seulement dans le temps, mais aussi dans l'éternité, deux natures sont agrégées : Dieu et le monde, Dieu et l'humanité. Voilà la raison pour laquelle l'Église, en tant qu'organisme et être réel, partage la destinée du monde et de l'humanité, souffre et se développe. L'Église appartient à l'ordre de l'amour et de la liberté, mais elle agit dans le monde naturel de la discorde et de la contrainte. L'Église appartient à l'ordre spirituel, mais elle est insérée dans l'ordre naturel qu'elle est appelée à transfigurer.

Les sacrements de l'Église constituent les prototypes de la transfiguration de tout l'univers. Ce n'est que par les sacrements, par la liturgie, par l'eucharistie que le peuple communie à la profondeur de la vie spirituelle. Les sacrements s'accomplissent au tréfonds de la vie cosmique ; c'est là que se produit le [355] sacrifice du Christ. Il s'effectue dans chaque phénomène de la vie, mais les sacrements sont visibles et concentrés dans le mystère de l'Église, et là ils se révèlent à toute l'humanité. La religion populaire est liturgique et symbolique.

Je ne puis pas adhérer à l'Église en posant comme condition de n'accepter que l'Église céleste, ou l'Église qui a réalisé la perfection sur la terre. Je ne puis pas accueillir l'Église extérieurement, je ne puis la recevoir qu'intérieurement. Dès lors il ne peut y avoir de conditions contractuelles entre elle et moi. Je désire un développement créateur, je ne puis admettre la stagnation, l'immobilité et l'inertie ; mais cela ne peut pas être l'objet d'une convention extérieure avec l'Église. Seule une conception intégrale de l'Église, qui l'envisage comme le cosmos christianisé, comme l'Église céleste et éternelle et non pas uniquement comme temporelle et historique, me libère de son oppression extérieure, m'empêche d'exercer ma critique à son égard. Entrer dans l'Église, c'est pénétrer dans l'ordre éternel et divin du monde. Cet acte n'implique pas une rupture avec la terre et avec l'histoire, un abandon du monde, mais bien une participation à leur transfiguration.

L'Église est dynamique, elle est un processus créateur ; l'arrêt de ce processus est une faiblesse et un péché humain. Dans l'Église il n'y a pas que le principe de Pierre, il y a également celui de Jean et de Paul. La tradition ésotérique de Jean ne meurt jamais dans l'Église ; en elle vit non seulement l'Evangile temporel et historique, mais aussi l'Evangile éternel. Le Christ enseignait l'avènement du Royaume de Dieu et il nous appelait à le rechercher avant tout ; il n'institua pas d'emblée une Église historique avec son organisation terrestre [85]. La communauté chrétienne primitive vivait dans une atmosphère eschatologique, dans l'attente de la Seconde Venue du Christ, de l'avènement du Royaume de Dieu ; l'organisation d'une église, au sens historique du mot, ne lui était pas nécessaire. La fondation de l'Église pour la vie terrestre [356] ne devint indispensable que lorsqu'on eut conscience du long trajet historique que l'on avait encore à parcourir, le moment de l'instauration du Royaume de Dieu n'étant pas encore venu. Cela nécessita une élaboration d'organes en vue d'une vie historique. Les dons charismatiques s'affaiblirent et des canons furent promulgués, selon lesquels il fut reconnu que la grâce du sacerdoce est transmise par la succession apostolique. Au lieu du Royaume de Dieu ce fut l'Église qui s'institua sur la terre. Mais l'Église terrestre ne doit jamais être confondue avec le Royaume de Dieu, ni lui être identifiée, car elle n'est que la voie qui y mène. L'idée du Royaume de Dieu demeure une idée eschatologique, et non historique. Le Royaume de Dieu est lié à l'Église invisible, céleste et mystique.

---

85 Nous trouvons dans la critique historique beaucoup d'idées, fort justes à cet égard, sans que celle-ci comprenne la portée religieuse de ses affirmations. Il y a de grandes vérités chez Zome, Sabatier, Heiler, mais ils ne voient, en quelque sorte, la vérité historique que dans une séparation d'avec la conscience de l'Église.

# II

Le Christ fut la manifestation du Dieu-homme, du Dieu parfait et de l'homme parfait, de deux natures s'unissant en une personne. De ce fait le christianisme s'affirme comme la religion du Dieu-humanité, comme une religion non-moniste. Dans l'Église s'unissent aussi, en un seul organisme, deux natures : Dieu et l'humanité. L'Église est un organisme, un processus théandrique ; en elle agit non seulement la grâce Divine, mais aussi la liberté et l'activité humaine. La conception monophysite de l'Église nie l'action réciproque de Dieu et de l'humanité ; cette conception empêche surtout de comprendre la communion des hommes dans l'amour, qui est bien le contenu positif de la vie chrétienne. Elle mène à l'étouffement du principe humain par le principe angélique, aboutit au règne exclusif de la hiérarchie ecclésiastique, à la prédominance du sacerdoce dans la vie de l'Église. Le cléricalisme, la hiérocratie, est un monophysisme, une diminution de la valeur de l'humanité. On considère qu'en l'Église doit dominer la hiérarchie du sacerdoce, c'est-à-dire l'ordre angélique et non pas l'ordre humain. De ce fait la création humaine y est rendue impossible ; elle est reléguée au delà de ses murs. En fait [357] l'activité et la création humaine ont existé dans la vie de l'Église et il n'y a eu aucune possibilité de leur barrer la route ; mais elles ont été dissimulées du fait de la prédominance des formes du sacerdotalisme. La papauté représente une intense activité humaine, mais elle n'a jamais voulu s'affirmer comme un principe humain.

La compréhension monophysite, unilatérale de l'Église est réfutée par le fait que Dieu se révèle dans le christianisme par son Fils, Dieu-homme, c'est-à-dire que la révélation même suppose l'activité et la liberté humaines manifestées dans la nature du Christ. L'Église chrétienne possède une source non seulement divine, mais aussi théandrique ; elle ne peut exister sans l'humanité, sans la nature humaine ; et cette humanité n'est pas seulement l'objet soumis à l'action de la grâce divine, elle est aussi le sujet actif, libre, créateur, répondant à l'appel divin.

Dans l'Église il y a un mouvement permanent allant de Dieu vers l'humanité et de l'humanité vers Dieu ; ainsi se trouve déterminée la dynamique de la vie de l'Église, son historicité. Elle doit avoir une base divine inébranlable à laquelle se rattache le sacerdoce ; on ne peut pas la fonder sur la nature humaine instable. Mais comme elle doit être aussi un processus dynamique et créateur, elle s'appuie nécessairement sur un fondement humain et elle suppose l'activité de l'humanité en elle. L'expérience de la connaissance, l'expérience morale, toute la plénitude de l'expérience de la vie n'est possible que si l'on partage les destinées de l'humanité et du monde. L'Église n'est pas un principe extrinsèque par rapport à l'humanité et au monde ; elle est une expérience ; si elle est la vie du Dieu-humanité, elle est l'expérience, la participation aux destinées du monde subissant la tragédie de la vie. Et il y a là une vérité élémentaire et indiscutable. Cette vérité est reconnue par tous les hommes d'église et par les théologiens de toutes les confessions chrétiennes, mais les déductions systématiques et radicales qui en découlent échappent à un grand nombre et leur paraissent problématiques.

Le mouvement qui va de l'homme vers Dieu, l'éclosion de la liberté et de la création humaine revêt des formes qui ne sont pas visiblement admises dans l'enceinte de l'Église. Un grand nombre de processus créateurs [358] n'appartiennent qu'à l'Église invisible, qu'à l'âme de l'Église. La vie du Dieu-humanité est singulièrement complexe, et bien des aspects de ce processus théandrique ne sont pas assimilés par l'Église, ne sont pas considérés comme en faisant partie ; sa conscience reste différentielle par excellence, et non intégrale. Seul l'élément « sacré » du christianisme est officiellement reconnu ; quant à son élément « prophétique », il semble être relégué hors de l'Église visible. La plus grande partie de notre vie se trouve rejetée et nous sommes condamnés, de ce fait, à une existence dualiste et divisée, dans laquelle nous passons d'un rythme à un autre, de l'Église au monde et du monde à l'Église. Toute notre vie créatrice se déroule dans le monde et non pas dans l'Église. Est-ce en elle que nous atteignons la connaissance, que nous créons des œuvres d'art, que nous contemplons la beauté du cosmos, que nous effectuons des évaluations morales, que nous faisons des découvertes ? Est-ce en elle que s'épanouit et fleurit l'amour romantique, que s'acquiert l'authentique liberté, que se réalisent la justice et la véritable fraternité ?

Pourtant nous sommes obligés d'admettre que tout ce qui constitue l'être authentique, sa plénitude, fait partie de l'Église et que seul le non-être demeure en dehors d'elle. Toute la création authentique de l'homme rentre dans l'Église, comprise au sens intégral et cosmique. Le problème consiste à savoir si l'homme est appelé uniquement au salut, ou bien s'il a également pour mission la création. Pour le salut de l'âme, le processus créateur de la vie n'est pas indispensable ; la liberté créatrice de l'homme est nécessaire, non au salut, mais au Royaume de Dieu ; elle est nécessaire à la transfiguration du monde. Il est difficile de percevoir les limites de l'Église parce qu'en réalité sa doctrine n'est pas mise en lumière dans le christianisme. La divulgation de Sa nature suppose un développement de l'anthropologie religieuse, une révélation de la doctrine religieuse relative à l'homme. Le problème se complique encore du fait que, dans la création et l'activité humaines, l'être et le non-être se trouvent confondus, et toute notre tâche consiste à discerner et à séparer, dans le processus théandrique, ce qui provient de l'être et ce qui résulte du non-être. Cette confusion est cause de la [359] difficulté qu'éprouve la conscience de l'Église à reconnaître le processus créateur humain, et elle est engendrée par la liberté de l'homme.

La découverte de la vie du Dieu-humanité dans l'Église relève de la doctrine chrétienne du Nouvel Adam, de la nouvelle génération spirituelle qui procède du Christ. Les formes dominantes de la conscience de l'Église ne reconnaissent que l'ancien Adam, que la génération naturelle de l'humanité ; il semble qu'elles n'aient pas conscience qu'en Christ et par le Christ l'homme est déjà une nouvelle créature dans laquelle se révèle une nouvelle liberté et une nouvelle force. Depuis le Christ, le péché originel n'a plus d'empire absolu sur l'homme ; car celui-ci, ainsi que le cosmos, n'appartient plus exclusivement à l'ordre naturel, la rupture entre le naturel et le surnaturel étant surmontée. Désormais une vie et une création spirituelles peuvent s'épanouir en eux, et cette vie et cette création appartiennent à la vie théandrique de l'Église.

Tous les processus de la vie se déroulent dans l'Église ; en elle s'épanouit la Beauté de la vie cosmique. C'est en elle que créèrent Shakespeare, Gœthe, Pouchkine, que l'homme eut conscience de sa liberté originelle, que Bœhme atteignit le summum de la gnose, que Nietzsche vécut la tragédie de Dionysos crucifié ; c'est en elle que

s'est épanouie la création humaine, quand elle procédait de l'être et quand elle lui était destinée. En Christ l'homme reçut à la fois une force divine et humaine ; il devint entièrement homme, être spirituel, nouvel et éternel Adam. L'homme ne se révèle que dans le Dieu-humanité, c'est-à-dire dans l'Église, bien qu'il puisse ne pas en avoir conscience. Gœthe pouvait ne pas concevoir que tout ce qui constituait l'être authentique de sa création se déroulait au sein de l'Église et en était la manifestation.

Concevoir le christianisme exclusivement comme la religion du salut personnel, c'est diminuer et restreindre la conscience de l'Église, c'est dissimuler la vie du Dieu-humanité et le processus théandrique créateur du monde. A vrai dire, cette conception du christianisme est un pur nominalisme qui contredit l'idée même de l'Église, en effet elle rejette sa réalité ontologique, celle de l'humanité, du Dieu-humanité et du cosmos. Seul le christianisme conçu comme la religion qui illumine et transfigure le monde permet de reconnaître que la vie [360] créatrice de l'humanité appartient à l'Église. Notre problème ne consiste pas à se demander si l'on peut, du point de vue de l'Église, admettre et justifier la vie créatrice de l'humanité, mais bien si cette vie créatrice est la vie de l'Église même, quoique nous n'en soyons pas actuellement conscients.

Notre époque a engendré un dualisme sans précédent de l'Église et du monde, du sacré et du profane, de la religion et de la vie ; elle a scindé l'ancien agrégat historique où se trouvaient réunis le christianisme et la vie sociale. Cette situation est intenable pour la conscience religieuse ; la vie est athéisée, elle demeure non justifiée et non sanctifiée, la religion est reléguée dans un coin de l'âme. Mais ce douloureux processus ouvre de nouvelles possibilités ; grâce à lui, le christianisme se dégage des coutumes païennes et de l'ancienne génération naturelle, il contribue à la spiritualisation du christianisme, à la naissance d'une nouvelle spiritualité dans le monde. Dans l'Église visible et perceptible, l'ancienne nature pécheresse de l'homme agit et souvent elle déforme et amoindrit le christianisme ; mais jusqu'à présent, toutes les conséquences du dogme christologique n'ont pas été entièrement déduites. Tout ce que l'Église a comporté de corruptible, de funeste dans Sa vie historique provient de ce que la nature humaine n'était ni illuminée, ni christianisée. Or, dans l'histoire de sa vie, comme dans celle du monde, la majorité règne sur la minorité, c'est-à-

dire la partie la moins spirituelle de l'humanité règne sur celle qui l'est le plus. Et cette mauvaise influence de l'activité de l'homme dans la vie de l'Église a été un immense obstacle à la perception de sa nature théandrique, à la sanctification intérieure du processus créateur qui s'accomplit en elle.

## III

Saint Thomas d'Aquin situait l'homme avec son intelligence dans la hiérarchie inférieure des esprits. D'après lui, la connaissance purement intellectuelle est [361] inaccessible à l'homme, elle requiert l'expérience sensible. La connaissance angélique est purement intellectuelle ; la hiérarchie angélique est située au-dessus de l'homme. Selon cette conception l'être humain n'occupe pas une place centrale dans la hiérarchie cosmique, et l'on ne s'explique pas pourquoi le Christ aurait été Dieu-homme plutôt que Dieu-ange. Dans une métaphysique du christianisme se pose la question troublante des rapports entre la hiérarchie angélique et la hiérarchie humaine. Le principe humain doit-il être subordonné au principe angélique, comme à un principe qui lui est supérieur ?

Les destinées historiques de l'humanité sont intimement liées à la réponse que l'on donne à cette question. La doctrine cléricale et hiérocratique concernant l'Église, l'Etat, la vie sociale et culturelle de l'humanité est une doctrine où s'affirme la primauté du principe angélique sur le principe humain. La hiérocratie, sous sa forme extrême, se heurte à l'idée du Dieu-homme, à laquelle elle substitue le Dieu-ange. La hiérocratie de l'église catholique contredit la notion de la place centrale et suprême occupée par l'homme dans la hiérarchie de l'être, notion dont la vérité a été manifestée par l'avènement du Dieu-homme ; cette doctrine empêche la vie de l'Église de se réaliser comme vie du Dieu-humanité. Le « papocésarisme », tout comme le « césaropapisme », soumet le principe humain à l'autorité du principe angélique, et ce système aurait pu se justifier si le Christ avait été Dieu-ange plutôt que Dieu-homme ; mais l'humanité de Christ le contredit et doit le faire rejeter comme une tentation.

À cet égard le « césaropapisme » oriental se trouve sur le même plan que le « papocésarisme » occidental. L'empereur, qui appartient à l'ordre sacerdotal et qui reçoit des charismes particuliers lui conférant le pouvoir, ne se rattache plus à l'ordre humain, mais à l'ordre angélique. En lui l'élément humain n'a pas plus d'importance qu'il n'en a chez le prêtre ; car ce n'est pas à lui que les charismes sont octroyés ; ils ne font que se symboliser dans le monde, alors qu'en réalité ils sont accordés à l'ordre angélique. Le pape et l'empereur sont des médiateurs, dont le pouvoir n'est pas humain, car on l'envisage comme une théophanie ; en eux l'homme n'est qu'un phénomène accidentel. [362] Ainsi l'activité revient au principe angélique et médiateur, tandis que l'homme doit demeurer passif.

Mais en réalité, la hiérarchie établie par le Christ est de sens inverse par rapport à celle-là. Au centre de l'être se trouve l'homme, et non l'ange, et c'est l'homme qui s'élève au sein de la Trinité. Le Christ est l'homme céleste absolu, et il ne peut être soumis à aucune hiérarchie angélique. Le principe angélique est passif, translatif, médiateur, tandis que le principe humain est au contraire actif et créateur. La hiérarchie angélique du sacerdoce est nécessaire à la vie de l'Église, précisément parce qu'elle est passive et qu'elle ne dépend pas de l'activité libre, inhérente au principe humain ; c'est pourquoi le pouvoir d'administrer les sacrements lui appartient. Par l'intermédiaire de cette hiérarchie angélique, l'homme reçoit l'action de la grâce et de l'énergie divine.

Mais si la hiérarchie angélique sacerdotale a une mission à remplir, celle-ci ne peut toutefois s'étendre à toute la vie active et créatrice de l'homme dans la société et dans la culture. A vrai dire, l'ordre angélique, au sens propre et restreint du mot, désigne l'état monastique en tant qu'il confine à l'extinction de la nature humaine. Cela projette une lumière sur la nature du principe hiérarchique. Dans la vie spirituelle et religieuse, le symbolisme se substitue au réalisme. La hiérocratie qui engendre le « papocésarisme » et le « césaropapisme », est toujours un symbolisme dans lequel l'élévation authentique de l'esprit humain ne se manifeste pas. Le rôle prédominant dans la vie n'est pas accordé à la sainteté, qui est une acquisition réelle de la perfection humaine, il est attribué au sacerdoce qui ne fait que symboliser dans l'humanité la hiérarchie céleste. Ainsi l'empereur, en tant que membre d'un ordre sacré, en tant « qu'évêque extérieur » de l'Église, n'est pas

un grand homme, ni un guide puissant, dont la valeur serait déterminée par ses qualités humaines ; il n'est qu'un reflet symbolique de la hiérarchie angélique.

Ces phénomènes de l'histoire sont dus à l'union de l'Église et de l'Etat, à la confusion du Royaume de Dieu et du royaume de César ; ils découlent de l'insertion dans le christianisme d'un faux principe de monarchie, qui lui est étranger et qui remonte au paganisme, au totémisme primitif. Le « papocésarisme » [363] et le « césaropapisme » offrent une solution erronée du problème anthropologique, une doctrine de l'homme, où sa valeur, sa mission active et créatrice, se trouvent rejetées, où le principe angélique est substitué au principe humain. L'engourdissement et la dégénérescence du christianisme résultent d'une hiérocratie exclusive et d'un symbolisme qui entrave le triomphe du réalisme. La domination hiérocratique résulte encore du fait que le christianisme fut accueilli par l'élément racial, se développa en lui, se réfracta sous la forme d'une religion grégaire.

C'est le principe hiérocratique, le symbolisme de la hiérarchie angélique qui maintient ce caractère racial du christianisme, mais cet élément subit actuellement une crise métaphysique, il est ébranlé dans ses fondements. Le christianisme désormais ne peut plus être une religion de race, la foi n'est plus héréditaire, elle devient personnelle. Le christianisme cesse d'être une religion populaire, dans l'ancienne acception du mot, et il devient partout dans le monde la religion des intellectuels. Cela modifie le caractère du christianisme, ébranle la conscience symbolique hiérocratique.

La dernière notion eschatologique du christianisme, le dernier espoir du monde chrétien est un sacerdoce royal universel, non pas une hiérocratie, ni une théocratie papale ou impériale, ni un reflet symbolique du monde céleste, mais une transfiguration religieuse de l'humanité et du monde. L'humanité s'achemine par la voie hiérarchique vers le royaume universel de la liberté, vers la transfiguration religieuse, elle est soumise à l'action de la force divine et reçoit les dons de la grâce par l'intermédiaire du sacerdoce. Le sacerdoce royal, dont nous parlent l'apôtre Pierre et saint Macaire l'Egyptien [86], est un royaume

[86] Saint Macaire l'Egyptien dit : « De même qu'au temps des prophètes l'onction seule était suffisante, parce que les oints étaient des rois et des prophètes, de même maintenant les hommes spirituels, consacrés par l'onction céleste, deviennent des chrétiens par la grâce, afin d'être les rois et les prophètes des

hiérarchique, mais il est celui de la hiérarchie humaine, et non de la hiérarchie angélique, cela n'implique pas la négation du rôle que le principe hiérarchique devait jouer dans l'histoire. En fait, l'humanité lui est infiniment redevable, car sans lui jamais elle ne serait sortie du chaos et de la barbarie spirituelle.

# IV

L'Église par sa nature est une et unique ; elle est une réalité unique au même titre que la personnalité. Elle a conscience d'elle-même en tant qu'Église universelle, car l'universalisme est son principe constitutif. L'Église ne peut pas être déterminée par des limites géographiques et ethnographiques ; elle n'est pas nationale, elle n'est ni orientale ni occidentale.

Mais l'universalisme, lui-même, peut être différemment compris. On peut le concevoir dans le sens d'une propagation quantitative sur la surface de la terre et exiger pour lui une unité extérieure organisée. C'est là une conception « horizontale » et particulièrement chère au catholicisme, mais il y en a une autre plus inhérente à l'orthodoxie. L'œcuménisme est une qualité et non une quantité ; c'est une dimension en profondeur ; l'Église universelle n'exige pas qu'une unité d'organisation extérieure soit établie. L'œcuménisme peut exister dans la dimension intérieure de chaque diocèse. La conception verticale de l'universalisme est celle qui peut affirmer le mieux l'unité et l'œcuménisme de l'Église, malgré les divisions extérieures.

Dans l'élément humain, dans le monde naturel, le christianisme ne fait pas que s'individualiser, ce qui est un bien ; il se trouve également dans un état de fractionnement et de dissension, ce qui est un péché et un mal. L'Église ne s'est scindée, ni dans sa nature ontologique, qui est toujours œcuménique, ni dans sa vérité divine, mais dans l'humanité qui était incapable d'accueillir la plénitude du christianisme et qui n'assimilait que des aspects fragmentaires de la vérité. La division se produisit dans le royaume de César, car le Royaume de Dieu ne peut

---

mystères célestes. »

être qu'un. L'hostilité des confessions entre elles est une inimitié du royaume de César, de l'humanité plongée dans ce monde naturel. Le monde spirituel ignore cette animosité et cette division ; mais il est lui-même affaibli dans le monde naturel.

Dans ce monde visible il n'y a pas d'unité extérieure [365] de l'Église ; son œcuménisme ne s'est pas entièrement actualisé. Non seulement la division des églises et la pluralité des confessions chrétiennes, mais le fait même qu'il existe des confessions non-chrétiennes dans le monde, qu'il existe un monde non-religieux et anti-chrétien, prouve que l'Église est encore en état de puissance et que son actualisation est encore incomplète. Un œcuménisme extérieurement exprimé, entièrement actualisé, aurait été la christianisation de toute l'humanité et du cosmos. En réalité, cette christianisation ne s'accomplit que partiellement. L'œcuménisme de l'Église demeure encore invisible ; seules les divisions sont apparentes. Ce n'est qu'en assimilant et en identifiant la partie et le tout que l'on peut affirmer l'unité visible de l'Église œcuménique ; toutefois, si l'unité n'est pas apparente, cela ne signifie pas que le principe œcuménique n'agit pas dans le visible.

Ce n'est pas l'Église qui est privée d'unité, mais le royaume de ce monde. Dans la destinée historique, ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à César s'est confondu. La division de l'Église fut déterminée par des mobiles « de César » et certains mouvements recherchent son unité en partant de principes analogues. Mais la chair et le sang divisent, il n'y a que l'esprit qui unisse. Jusqu'à présent la plupart des projets d'union des églises ont été « césaristes » et par conséquent inefficaces et nuisibles [87]. Ce n'est pas dans cette sphère que s'effectuera l'union ; elle ne s'accomplira qu'en esprit et par l'action du Saint-Esprit.

Le type oriental et le type occidental du christianisme se distinguent non pas par des différences de dogmes ou d'organisations ecclésiastiques, mais par la structure de leur expérience spirituelle, due à la divergence des éléments humains, qui ont reçu et réfracté en eux le christianisme. L'expérience spirituelle est plus profonde que les dogmes, elle leur est antérieure ; l'organisation de l'Église est déter-

[87] Je veux parler ici des mouvements « Uniates » ou des mouvements contemporains purement extérieurs et sociaux.

minée par l'orientation spirituelle de la vie des peuples ; ce sont donc des différences d'ordre primordial et vital qui déterminèrent les voies de l'Orient et de l'Occident ; il y a là deux orientations spirituelles du monde chrétien, dont l'existence est prédéterminée par le [366] dessein divin de l'histoire universelle. Les différences spirituelles, vitales et expérimentales se manifestèrent bien avant la division des Églises, et ne devaient pas nécessairement la provoquer. Le christianisme pouvait exister sous des formes variées dans l'Église œcuménique.

La patristique orientale s'est toujours très nettement distinguée de la patristique occidentale. En elle la tradition du platonisme était restée forte, elle était plus mystique, ses intérêts étaient plus ontologiques et spéculatifs. Les dogmes furent surtout élaborés par les docteurs de l'Église orientale. C'est en Orient qu'apparurent tous les gnostiques et les hérétiques, ce qui témoigne de l'intérêt intense que l'on portait à la gnose et aux questions de dogmatique et de métaphysique religieuse. Un Origène ou un saint Grégoire de Nysse n'auraient pu surgir à l'Occident, où prédominaient les traditions du stoïcisme et du juridisme romain. En Occident, on s'intéressait principalement à l'organisation de l'Église et l'on accordait une place centrale aux questions de la liberté, de la grâce et de la rédemption. La patristique occidentale n'a pas fourni un seul grand penseur, à l'exception de saint Augustin ; elle n'a eu que des écrivains remarquables, notamment Tertullien et saint Jérôme.

Dans le type oriental du christianisme, c'est la question de la transfiguration de la nature humaine et de la nature du monde, du « θεωσις », qui fut fondamental. Cela est en liaison avec le caractère beaucoup plus cosmique de l'orthodoxie, avec son orientation plus particulière vers la Seconde Venue du Christ, vers la Résurrection. Les docteurs de l'Église orientale, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze et d'autres, n'auraient pas élaboré par eux-mêmes, une conception du christianisme qui en fait la religion du salut personnel, ils n'auraient pas abouti à la doctrine de la béatitude des élus dans le paradis et de la damnation éternelle de tout le reste du genre humain. La pensée orientale est moins liée à la justification et au salut, qu'à la transfiguration et à la déification ; de là découle sa doctrine de l'apocatastasis.

En Occident, dans le catholicisme d'abord, puis dans le protestantisme, les questions primordiales sont celles de la justification, du sa-

lut par les œuvres ou [367] par la foi, l'évaluation de la part de la liberté ou de la grâce dans l'œuvre du salut. C'est pourquoi la question du critérium de l'autorité acquiert une telle importance ; il y a là une notion juridique, sociale et organisatrice du salut. Cette question n'inspira jamais un intérêt particulier à la pensée religieuse de l'Orient. Quand on s'attache au critérium et à l'autorité, on suppose que la nature n'est pas transfigurée, qu'elle est détachée de Dieu et opposée à Dieu ; le naturel demeure séparé du surnaturel, non-transfiguré, non christianisé et discipliné de l'extérieur.

En réalité, le naturel en tant que sphère indépendante de l'être n'existe pas ; il n'est qu'un état de péché, un détachement d'avec Dieu. L'être authentique de l'homme et du monde est enraciné en Dieu. C'est ainsi que pensait l'orthodoxie et en cela elle était plus près de la vérité que le catholicisme. Ce dernier connaît un dynamisme intense, mais qui ne suppose pas la transfiguration de la nature, sa déification ; il ne semble pas rechercher la christianisation du genre humain et du cosmos. Voilà pourquoi le catholicisme fut toujours plus juridique que l'orthodoxie [88].

Les orthodoxes et les catholiques ont une notion différente de la grâce. Dans l'orthodoxie la grâce est le don du Saint-Esprit. Dans le catholicisme, l'action de la grâce est trop limitée par l'organisation légale de l'Église ; la doctrine du Saint-Esprit et celle de la grâce sont presque identifiées. La nature du Saint-Esprit, en tant qu'Hypostase indépendante de la Trinité, n'est pas mise en lumière. La conscience orthodoxe, par contre, voit partout l'action du Saint-Esprit. L'orthodoxie, dans sa profondeur, est essentiellement la religion du Saint-Esprit ; l'idée du sacrifice et du rachat, si chère au catholicisme, lui demeure étrangère. De là découle aussi une tout autre conception de l'action du Saint-Esprit, qui est considérée comme la transfiguration de la nature humaine, comme l'illumination, la naissance d'une nouvelle créature et non pas comme une réconciliation avec Dieu, ni comme une justification de l'homme devant Dieu.

[368]

---

[88] Il y a évidemment dans le catholicisme non seulement des mystiques, mais même des théologiens, chez lesquels on sent un tout autre esprit, cela se remarque surtout dans la théologie catholique allemande. On trouve notamment chez Moehler, Scheeben, et, parmi les contemporains, chez Guardini, une conception plus organique et plus mystique de l'Église.

En réalité, la grâce peut modifier l'homme, mais elle ne peut pas le justifier, parce qu'elle est l'action gratuite de l'énergie divine s'exerçant sur la nature humaine. Du reste la justification de l'homme est-elle nécessaire à Dieu ? Il semble qu'il y ait là une notion juridique créée par la pensée humaine limitée et incapable d'accueillir en elle la vérité divine du Christianisme. Même dans l'orthodoxie, la théologie d'école est contaminée par l'idée de la justification, quoi qu'elle le soit moins que dans le catholicisme. La doctrine théologique croit que l'homme se sauve par le Christ, qu'il se réconcilie avec Dieu par le sacrifice du Christ.

Mais à une profondeur plus grande, il nous est révélé que L'HOMME SE SAUVE NON PAR LE CHRIST, MAIS EN CHRIST, dans la nouvelle génération spirituelle, issue du Christ, dans la nouvelle nature et la nouvelle vie spirituelle. Le Christ est avant tout la révélation de cette nouvelle vie, du Royaume de Dieu. La justification et le salut ne sont que des moments secondaires de la voie spirituelle. Il est plus facile à la conscience orthodoxe de le percevoir qu'à la conscience catholique. L'Occident tend plus à séparer Dieu et l'humanité que l'Orient, tout en affirmant et en exprimant davantage la mission de l'humanité isolée. C'est de là que procède l'activité intense et originale du principe anthropologique dans l'institution de la papauté. C'est de là également que procède l'humanisme, qui sépare définitivement l'homme d'avec Dieu. Il y a là un nestorianisme d'un genre tout spécial. Il est facile de critiquer le système dogmatique du papisme, mais on oublie habituellement qu'il est un mythe créé dans l'histoire par l'humanité chrétienne de l'Occident, et ce mythe devint la force puissante du processus historique, force qui ne fut pas uniquement négative.

Les chrétiens d'Orient sont des platoniciens par la structure de leur esprit, tandis que les chrétiens d'Occident sont des aristotéliciens. Et il y a là non pas une différence de doctrines ou de théories, mais une différence de vie et d'expérience. L'ordre naturel, d'après la conception aristotélicienne et thomiste, n'est pas pénétré par des énergies divines ; il vit selon sa loi et n'est soumis qu'à l'action organisée de la grâce extérieure. Nous avons déjà démontré que toute la voie de l'Occident, non seulement celle du catholicisme, [369] mais celle de toute la culture occidentale se fonde sur la conception aristotélique du rapport de la forme et de la matière, de la puissance et de l'acte. L'importance

de la matière et de la puissance de l'être y est amoindrie. La matière (au sens grec du mot) ou la puissance constitue le non-être. L'être véritable n'est que la matière soumise à la forme. La vie parfaite est tout acte ; la vie en puissance est une imperfection. De là l'actualisation, l'achèvement, l'organisation du catholicisme et de toute la culture occidentale.

En Orient, dans l'orthodoxie, toutes les forces spirituelles ne sont pas actualisées, achevées ; elles n'ont point encore telle ou telle forme déterminée ; elles sont encore à l'état de puissance, non réalisées, cachées et intérieures. Et nous ne considérons pas cela comme une imperfection ou comme le non-être. L'Orient est même enclin à croire que ce qui est intérieur, intime, enveloppé, constitue l'être dans une plus grande mesure que ce qui est manifesté et épanoui. Il y a là une très grande différence. Le chemin spirituel de l'Orient ne peut être pensé sous la catégorie de l'aristotélisme. Pour la conscience religieuse orientale, le naturel est enraciné dans le surnaturel ; l'énergie divine pénètre le monde et le rend divin. Le monde empirique est enraciné dans le monde des idées, et le monde des idées repose en Dieu. C'est pourquoi il existe un cosmos céleste, une humanité et une Église célestes, un monde d'essences intelligibles, un monde des idées unissant le Créateur et la création, Dieu et le monde.

Le caractère militant du catholicisme représente la victoire de la forme finie, de l'acte achevé ; il est l'organisation de l'être par la soumission de la matière à la forme, par l'actualisation de la puissance. La vie de l'humanité est envisagée comme la matière qui doit acquérir une forme déterminée. L'Église catholique, dans sa hiérarchie, se conçoit comme un principe de la forme, à laquelle la matière, le chaos de la vie est tenu de se soumettre. Toutes les forces que la vie recèle en puissance doivent être actualisées ; c'est alors seulement qu'apparaît l'être authentique ; toute la mission de la vie réside en cette incessante actualisation. L'Occident comprend la vie en tant qu'acte, en tant que réalité, d'où la valeur attribuée à l'organisation [370] dans le catholicisme et dans la culture occidentale. L'organisation est le triomphe de la forme, elle représente l'actualisation des forces potentielles. La hiérarchie est envisagée comme une armée, l'Église est comprise comme une forteresse et l'âme humaine doit s'y organiser en conséquence. Cette armée et cette forteresse doivent préserver du chaos de la matière, doivent soumettre la vie à la forme. Tel est l'es-

prit du catholicisme latin. L'Occident est d'une variété infinie ; néanmoins c'est cet esprit qui prédomine en lui.

L'orthodoxie n'est pas militante, elle n'est pas actualisée. Elle croit davantage aux forces spirituelles intérieures et non-organisées. La prédominance de la forme et de l'acte sur la matière et la puissance, qui est pour moitié de l'être, pour moitié du non-être, est un pathos antique. Les Grecs craignaient l'infini en tant que matière et chaos ; le monde catholique et toute la culture occidentale le redoutent également.

Nous trouvons ici l'explication de l'identification du Royaume de Dieu et de la vie de l'Église, dans sa destinée terrestre et historique. Le Royaume de Dieu prend une forme, s'organise et s'actualise dans la vie de l'Église. La conscience historique étouffe la conscience eschatologique. Le Royaume de Dieu n'est plus recherché ni attendu comme la merveilleuse transfiguration du monde qui doit s'accomplir à la fin des temps. L'orthodoxie a conservé davantage le sentiment eschatologique du Royaume de Dieu ; pour elle, l'Église n'est pas encore le Royaume de Dieu, car le Royaume ne s'instaurera qu'à la fin des temps, il est lié à la Seconde Venue du Christ. C'est pourquoi nous trouvons au centre de l'orthodoxie la foi en la Résurrection, la fête de Pâques, l'attente de la transfiguration du monde. L'Église catholique attend moins la venue du Christ en force et en gloire, qu'elle n'affirme la force et la gloire du Christ dans l'Église, sans la transfiguration du monde.

L'orthodoxie et le catholicisme affirment tous deux la réalité ontologique de Dieu, du cosmos, de l'homme, de l'Église. Quand la conscience orthodoxe ou catholique prononce la circonlocution « foi en Dieu », l'accent tombe non pas sur le mot « foi », mais sur le mot « Dieu ». Dieu est antérieur et plus réel que ma foi en lui. L'Église est une réalité ontologique, et non [371] une communauté de croyants. Ce réalisme et cet objectivisme a commencé à dégénérer dans le catholicisme en un formalisme et un autoritarisme extérieur qui tend à se substituer au vivant ontologisme.

Le protestantisme fut la révolte du monde subjectif de l'homme contre l'autorité contraignante et extérieurement imposée ; le centre de gravité de la vie religieuse fut transposé dans la foi, dans l'attitude intérieure de l'homme à l'égard de Dieu. Il y avait en cela une vérité

incontestable. Mais dans la protestation on ne parvint pas à s'élever au-dessus de l'opposition du sujet et de l'objet. Nous trouvons chez Luther la prédominance du nominalisme et de l'individualisme. L'énergie religieuse s'est sécularisée et s'est orientée vers la création de la culture. Les conséquences culturelles de la Réforme furent singulièrement importantes et au dix-huitième et au dix-neuvième siècles les conséquences religieuses ne correspondirent plus à l'énergie et au génie religieux de Luther. Dans la vie religieuse des processus de désagrégation se manifestèrent. Dans le protestantisme libéral, la religion chrétienne se déforme, elle se transforme en une science de la religion. Le protestantisme s'éleva justement contre l'autoritarisme et l'hétéronomie dans la religion ; la vérité de la liberté d'esprit, de la liberté de conscience s'est affirmée en lui ; mais, par la suite, le protestantisme s'engagea dans la direction de la rupture avec la tradition de l'Église ; l'élément de protestation prédomina sur la réforme créatrice.

D'ailleurs il faut noter que l'individualisme est inhérent non seulement au protestantisme, mais à tout le christianisme occidental. L'idée du salut individuel de l'âme, ainsi que l'idée de la prédestination d'un petit nombre au salut, constitue un individualisme céleste et métaphysique. A cet individualisme s'oppose l'esprit d'œcuménisme, l'idée du caractère collectif des voies du salut. Dans l'Église nous sommes sauvés avec nos frères, tous ensemble. Nous aspirons au salut universel, c'est-à-dire à la transfiguration de tout le cosmos. L'esprit de l'œcuménisme se trouve beaucoup mieux exprimé dans l'orthodoxie que dans le catholicisme. L'orthodoxie est résolument anti-individualiste. Cela, les catholiques ne le comprennent pas. Mais cet œcuménisme cosmique n'a trouvé une expression conforme ni dans la théologie d'école, ni dans la littérature [372] ascétique. Il ne l'a trouvée que dans la pensée religieuse du dix-neuvième siècle, chez Khomiakoff, Dostoïewski, Boukhareff, W. Solovieff et chez N. Féodoroff.

# V

Il est impossible que notre volonté religieuse ne soit pas orientée vers une union des églises, où la division pécheresse de l'humanité chrétienne serait surmontée. Cela signifie-t-il que nous devons sortir de notre confession et passer à un état d'interconfessionnalisme ? Un pareil état serait une abstraction, tout aussi dépourvue d'être que l'internationalisme. Le terme « inter » n'a aucune signification, il ne désigne aucune sphère de l'être. L'état d'esprit interconfessionnel est dépourvu de toute énergie religieuse créatrice. Ce n'est qu'en demeurant dans son type confessionnel, en l'approfondissant et en l'élargissant que l'on se dirige vers l'universalisme, vers le supra-confessionnalisme. Cela signifie que l'on ne peut se mouvoir qu'en profondeur et en hauteur, et non pas sur la périphérie.

C'est pourquoi le problème torturant de l'unité du monde chrétien doit être posé non pas extérieurement et superficiellement, mais intérieurement. Les Églises ne seront jamais unies par des traités que signeraient leurs gouvernements, par des conventions mutuelles et des concordats. Pour que l'union véritable des églises ait lieu, peut-être faudrait-il ne pas se la proposer comme but. Actuellement le point de vue de Wladimir Solovieff a vieilli et du reste Solovieff n'a jamais vécu de l'expérience spirituelle du catholicisme. Les tentatives d'union ne firent qu'envenimer les conflits et les antagonismes. Seul l'Esprit Saint peut unir les Églises ; cet événement ne peut être que le résultat de la grâce, il est inaccessible aux seuls efforts humains. Les gouvernements d'Église sont les moins capables d'unir la chrétienté, car ils furent toujours à la source de toutes ses divisions.

Mais une autre voie se présente, c'est celle de l'union [373] intérieure et spirituelle des chrétiens, de toutes les confessions, celle d'une attitude animée d'amour, qui permet de se reconnaître les uns et les autres, de vivre dans le monde spirituel des autres confessions. Seule la voie intérieure de l'union *spirituelle* et non pas la voie extérieure de l'organisation et du dogme peut mener à la réunion du monde chrétien ; il faut avant tout s'efforcer de modifier les rapports réciproques

des orthodoxes, des catholiques et des protestants et non ceux de leurs Églises.

C'est alors que se formera une nouvelle trame de christianisme universel. Au delà des diverses confessions chrétiennes s'affirme l'unique Église œcuménique ; on peut en avoir conscience tout en demeurant fidèle à sa confession. Les limites de l'Église œcuménique ne coïncident pas avec celles des églises visibles dans l'histoire ; l'âme de l'Église est unique, et en elle demeurent non seulement ceux qui appartiennent aux divers corps de l'Église, mais même ceux qui se trouvent hors de l'Église visible. Il existe une grande confrérie spirituelle composée de chrétiens, à laquelle se rattachent les Églises d'Orient et d'Occident, et tous ceux dont la volonté est tendue vers Dieu et le divin, tous ceux qui aspirent à une élévation spirituelle.

Je veux m'unir à Jeanne d'Arc, mais je ne veux pas m'unir à l'évêque Cauchon, qui la brûla ; je veux m'unir à saint François d'Assise, mais je ne veux pas m'unir avec les ecclésiastiques qui le persécutèrent. Je puis m'unir à Jacob Bœhme, au grand mystique qui possédait une simplicité de cœur enfantine, mais je ne peux pas m'unir au clergé luthérien qui le condamna. C'est ainsi en tout et partout. Dans l'œuvre de la réunion du monde chrétien, l'approfondissement mystique du christianisme, où le positivisme et le matérialisme d'église seront surmontés, est appelé à jouer un rôle prépondérant.

# VI

La vie religieuse de l'humanité possède deux sources : la masse religieuse du peuple, et les grands innovateurs [374] religieux, les prophètes. C'est par ces deux voies que la force et l'énergie divine se transmettent à l'humanité. Cela, toute l'histoire religieuse nous l'atteste. La vie religieuse débute par le stade social, elle possède une nature sociale, elle s'épanouit dans le clan et la nationalité, elle est greffée sur la vie des races et des peuples, sur la vie du monde naturel. Mais dans la destinée historique de la vie religieuse une époque subjective survient, où la personnalité religieuse apparaît, se dégage de la conscience sociale et s'oppose à elle. Alors pour la première fois se

manifestent les religions de l'esprit par distinction d'avec les religions de la nature.

Les grands docteurs religieux et les prophètes ont été les promoteurs de la religion de l'esprit. Cette religion est née du fait des individualités religieuses prophétiques, et non pas de la masse du peuple religieux. Celui-ci a été toujours enclin à maintenir la religion dans un stade objectif et naturaliste. Le génie prophétique détache la vie religieuse de sa base naturelle et collective, il rompt les liens rattachant la religion à l'Etat ; en lui se manifestent toujours un individualisme et un universalisme religieux indissolublement liés entre eux. Une de ces grandes individualités prophétiques, un des premiers docteurs religieux fut Zoroastre ; dans sa religion, l'esprit commença à dominer la nature. Mais les plus grandes individualités prophétiques furent, sans aucun doute, les visionnaires de l'Ancienne Alliance, qui marquèrent un nouveau stade dans la révélation biblique.

Le prophète, se distinguant en cela du sacrificateur, du prêtre, est toujours solitaire ; il passe nécessairement par une douloureuse rupture avec la religion de la masse. Le prophète, d'après son type spirituel, s'affirme comme le porteur du principe subjectif dans la vie religieuse, tandis que la collectivité religieuse apparaît comme le détenteur du principe objectif. Ce n'est que plus tard que les principes spirituels, exprimés à l'origine par l'individualité prophétique, acquièrent leur valeur objective et que la vie religieuse pénètre dans un stade objectif. Tandis que la vie religieuse s'engendre dans le prophétisme, elle s'affaisse dans le sacerdoce. L'individualité prophétique est orientée par sa nature, non pas vers le passé, ni vers le présent, mais vers l'avenir. Le voyant est toujours [375] mécontent du présent, il divulgue le mal dans la réalité environnante et il attend de l'avenir le triomphe des principes spirituels supérieurs, qui se révèlent à lui dans une vision prophétique.

Il y a toujours dans l'esprit prophétique un certain millénarisme, une espérance en l'avènement du Royaume de Dieu dans le monde. Le prophète attend le jour du jugement et le triomphe de la justice. L'élément prophétique est l'élément éternel de la vie spirituelle du monde ; il est la source du mouvement créateur, qui n'admet ni l'ossification, ni l'engourdissement de la vie religieuse. Le prophète ne respire que dans une atmosphère de liberté, il étouffe dans le monde endurci qui l'environne, il visualise toujours le monde spirituel qui doit

pénétrer celui d'ici-bas dont l'atmosphère est suffocante. Le prophète perçoit les destinées de l'homme et du monde, il entrevoit les événements du monde empirique par la contemplation du monde spirituel. La gnose prophétique est toujours une philosophie de l'histoire, et celle-ci n'est possible qu'en tant que libre prophétisme.

Le prophète, contrairement au saint, est plongé dans la vie du monde et de son peuple, et il partage leurs destinées. Mais il renie cette vie du monde, il la condamne et lui prédit une fin fatale. En cela réside la tragédie de la vie du prophète. Il est condamné à souffrir, il est toujours malheureux et souvent lapidé. Il se distingue du prêtre en ce qu'il vit dans la tempête et la révolte ; il ignore tout repos.

Le prophétisme est souvent hostile au sacerdoce ; il n'est pas une religion rituelle, ni une religion sacerdotale. Le prophète se distingue du prêtre en ce qu'il appartient à l'ordre humain, à la hiérarchie humaine ; il est un homme inspiré par Dieu. Le prophète n'aspire pas à la perfection, à la sainteté et au salut personnel, quoi qu'il puisse avoir atteint les degrés les plus élevés de la perfection spirituelle ; il peut être un saint, comme il peut ne pas l'être. Il n'abandonne pas le monde pour le salut de son âme, mais il désire la perfection de l'humanité, et non pas seulement celle de l'individu.

Dans le prophétisme, il y a toujours un esprit révolutionnaire, qui n'existe pas dans le sacerdoce. Le prophète n'apporte pas la paix aux âmes. Dans la psychologie prophétique entre nécessairement une rupture. [376] Aussi l'élément prophétique ne peut-il pas être l'élément unique et prédominant de la vie religieuse. Le monde n'aurait pu supporter le prophétisme incandescent qui embrase l'âme ; il doit se protéger contre sa domination exclusive. Mais sans cet esprit la vie spirituelle se serait définitivement éteinte dans le monde. Luther eut une nature prophétique et son esprit fut plus large que sa conception religieuse, au sens limité du mot. Au dix-neuvième siècle, on retrouve un élément prophétique chez Dostoïewski, Solovieff, N. Feodoroff, chez J. de Maistre, Carlyle, Nietzsche, Léon Bloy, Kierkegaard. Sans cette catégorie d'hommes, tout mouvement spirituel se serait arrêté.

Il existe un prophétisme dans le monde, qui ne rentre pas dans l'enceinte de l'Église. Ici se présente un des plus torturants problèmes de la conscience de l'église. Comment justifier la mission prophétique ? Peut-être est-il nécessaire, pour les fins de la Providence divine

dans le monde, que cette mission ne soit pas reconnue comme s'accomplissant dans l'Église ; mais en vérité elle en est tout autant la fonction que le sacerdoce. Ce n'est que superficiellement que le prophète se trouve en conflit avec la religion de la collectivité, avec la conscience œcuménique de l'Église, car dans la profondeur il se révèle comme en étant l'organe. Cela demeure souvent caché et il n'est pas facile de le voir.

Le génie est intimement lié à l'esprit prophétique. Sa destinée est tout aussi tragique et douloureuse que celle du prophète, ils sont tous deux condamnés à la solitude, mais un esprit universel agit en eux. La solitude prophétique n'a rien de commun avec l'individualisme. Le prophète est à la fois solitaire et social.

Tout le christianisme futur, toute sa possibilité de renaissance dépend de ce que le prophétisme sera ou ne sera pas reconnu et divulgué dans le christianisme. La renaissance chrétienne suppose, non seulement un esprit sacerdotal de sanctification de la vie, mais également un esprit prophétique de transfiguration réelle. Le mouvement chrétien a son origine non seulement dans la collectivité populaire, mais également dans les individualités prophétiques de tous les degrés hiérarchiques. La hiérarchie sacerdotale est l'élément indispensable du christianisme, mais elle ne peut pas dominer exclusivement aux dépens du prophétisme. [377] L'orientation vers la Seconde Venue du Christ est l'élément prophétique du christianisme, que l'on ne peut retrancher de cette religion. Le christianisme, au cours des siècles de son objectivation, s'est tellement endurci en une religion héréditaire, nationale et collective, dirigée exclusivement par le sacerdoce, que l'esprit prophétique s'est tari en lui et qu'il a même été considéré comme hérétique. Dans le catholicisme, l'esprit du prophétisme est représenté exclusivement par des femmes : sainte Hildegarde, Marie de Vale, Catherine Emmerich.

Des éléments naturalistes, des éléments de religions naturelles et non spirituelles, ont subsisté dans le christianisme ; et le prophétisme, orienté vers la religion de l'esprit, s'est toujours élevé contre eux. On rencontre des hommes qui, tout en appartenant à une confession chrétienne, sont fort peu chrétiens, car ils ne le sont pas spirituellement et intérieurement ; ils ont accueilli leur foi à la façon d'une nature extérieure. Ce sont ces hommes qui redoutent le plus l'esprit prophétique, car il menace leur religion naturaliste et traditionnelle, extérieure et

autoritaire. L'Apocalypse même, le livre prophétique du Nouveau Testament, peut être interprété non pas intérieurement, comme la symbolique de l'esprit, mais dans une perspective naturaliste, autant dire matérialiste. Alors on ne discerne pas l'esprit prophétique et créateur dans les visions apocalyptiques et c'est la superstition et la négation de la vie qui triomphent.

Deux figures se dressent aux sommets de la vie spirituelle de l'humanité : celle du saint et celle du prophète. L'homme ne les a jamais dépassées. Toutes deux sont nécessaires à l'œuvre divine dans le monde, à la Venue du Royaume de Dieu. Ces deux voies spirituelles, celle de la sainteté et celle du prophétisme, font partie de la venue définitive du Dieu-humanité, elles rentrent dans la vie intégrale de l'Église, elles participent à son achèvement et à son accomplissement. Pendant un temps, selon l'impénétrable dessein divin, le prophétisme a pu agir en dehors du corps visible de l'Église ; mais l'heure est venue où cet esprit sera reconnu comme lui appartenant et comme procédant de sa profondeur. C'est par la tragédie, par les déchirements visibles, par une lutte torturante que s'accomplit la destinée religieuse [378] de l'humanité. Mais l'humanité s'achemine vers le plérôme, vers la déification, vers le Royaume de Dieu.

Deux desseins s'affrontent et luttent ici-bas : le Royaume de Dieu et le royaume de ce monde, et il est indispensable d'opérer entre eux une distinction spirituelle. Le millénarisme peut être compris d'une manière tangible et matérialiste et alors il devient un mensonge et une utopie terrestre. Telle fut la construction de la Tour de Babel ; c'est en réalité le royaume de l'Antéchrist, le pseudo-millénarisme, nous le retrouvons actuellement dans le communisme. Mais dans l'espérance millénariste, il y a aussi une attente réelle de la Nouvelle Jérusalem, une attente du résultat positif du processus universel, de la réalisation du Royaume de Dieu.

Les prophéties chrétiennes ne sont pas optimistes, elles ne justifient pas la théorie du progrès, elles condamnent âprement le mal qui doit venir dans le monde. Mais elles ne sont pas pessimistes, elles sont au-dessus de l'optimisme et du pessimisme humains, car elles sont orientées vers l'avènement du Christ dans toute sa force et dans toute sa gloire.